FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING s-a născut la 27 ianuarie 1775 la Leonberg, lingă Stuttgart. Intre 1790 şi 1795 a studiat la celebra *Tubinger Stlfi {Fundaţia tubinge-neză)* unde Hdlderlin şi Hegel l-au fost colegi de cameră. Intre 1795 şi 1798 a fost profesor particular la Stuttgart şl Leipzig. Apoi, sprijinit de Goethe, a început o răsunătoare şi controversată carieră universitară. A predat filozofia la Jena (1798-1803), Wurzburg (1803-1806), Munchen (1806-1820), Erlangen (1820-1827), din nou Munchen (1827-1841), Berlin (1841-1846). A murit la 20 august 1854 la Bad Răgaz, in Elveţia.

OPERELE PRINCIPALE: *Uber die Mdglichkeit einer Form der Phi-losophie uberhaupt (Despre posibilitatea unei forme a filozofiei în genere),* 1794; *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder uber dos Unbedingte im menschlichen Wissen (Despre Eu ca principiu al filozofiei sau despre necondiţionat în cunoaşterea umană),* 1795; *Philosophische Briefe uber Dog-matismus und Kritizismus [Scrisori filozofice despre dogmatism şi criticism),* 1795; *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre [Dizertapi pentru lămurirea idealismului din Doctrina ştiinţei),* 1797; *Ideen zu einer Philosophie der Natur Udei pentru o filozofie a naturii),* 1797; *Von der Wetseele [Despre sufletul universal),* 1798; *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie [O primă schiţă a unui sistem al filozofiei naturii),* 1799; *System des transzendentalen Idealismus [Sistemul idealismului transcendentali,* 1800; *Darstellung meines Systems der Philosophie [Expunerea sistemului meu filozofic),* 1801; *Bruno oder uber dos gâttliche und naturliche Prinzip der Dinge (Bruno sau despre principiul divin şi natural al lucrurilor),* 1802; *Vorlesungen uber die Methode des akade-mischen Studiums [Prelegeri despre metoda studiului academic),* 1803; *Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre [Expunerea adevăratei relaţii dintre filozofia naturii şi doctrina fichteană îmbunătăţită),* 1806; *Uber dos Verhältnis der bildenden Kunste zu der Natur [Despre relaţia artelor plastice cu natura),* 1807; *Philosophische Untersuchungen uber dos Wesen der menschlichen Freiheit [Cercetări filozofice despre esenţa libertăţii umane),* 1809.

Au apărut postum (1856-1861) în ediţia in 14 volume 'îngrijită de K.F.A. Schelling: *Philosophie der Kunst [Filo-zofia artei), Philosophie der Mythologie [Filozofia mitologiei), Philosophie der Offenbarung [Filozofia revelaţiei).*

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling
SISTEMUL IDEALISMULUI TRANSCENDENTAL

Traducere de RADU GABRIEL PÂRVU

HUMANITAS
Supracoperta IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE
F.W.J. SCHELLING SYSTEM DES *TRANSZENDENTALEN IDEAUSMUS*
Traducerea de bază s-a făcut după:
F.W.J. Schelling, *System des tmnszendenialen Ideahsmus,*
Verlag Phlllpp Reclam jun. Leipzig, 1979,
editat de Steffen Dietzsch. Ediţia reproduce textul: F.W.J. Schelling,
Werke, voi. II, Leipzig, 1907,
editat de Otto Welfl şi nu diferă cu nimic de textul din celebra ediţie Schrâter.
 ISBN 973-28-0536-6

Prefaţă

Ca un sistem care schimbă complet şi chiar răstoarnă întreaga perspectivă asupra lucrurilor, dominantă nu numai în viaţa obişnuită, ci în însăşi majoritatea ştiinţelor, să descopere — în ciuda celei mai riguroase demonstraţii a principiilor sale — o contradicţie persistentă chiar la cei care sînt în stare să înţeleagă efectiv sau să dovedească evidenţa argumentelor lui îşi poate avea temeiul doar în incapacitatea de a face abstracţie de mulţimea problemelor particulare pe care imaginaţia activă, bazîndu-se pe întreaga bogăţie a experienţei, le generează nemijlocit o dată cu o astfel de schimbare de perspectivă, iar prin aceasta derutează şi tulbură judecata. Nu poate fi negată forţa argumentelor şi nici nu se ştie nimic cert şi evident care să înlocuiască acele principii, dar, în faţa consecinţelor pretins uriaşe care sint considerate de la bun început că rezultă din principii, se manifestă temerea şi deznădejdea de a nu rezolva toate acele dificultăţi pe care aplicarea principiilor trebuie să le întîmpine negreşit, întrucît însă sîntem îndreptăţiţi să pretindem de la oricine participă la cercetări filozofice să fie capabil de orice abstractizare şi să ştie să conceapă principiile în generalitatea lor maximă, în care particularul dispare complet şi care, numai dacă este maximă, conţine in prealabil în mod sigur şi

rezolvarea pentru toate problemele posibile, este firesc ca la prima construcţie a sistemului să fie îndepărtate toate cercetările care coboară la nivelul particularului, iar primul lucru care trebuie făcut este doar să se lămurească principiile şi

să fie plasate în afara oricărei îndoieli. Totodată însă, fiecare sistem găseşte cea mai sigură piatră de încercare a adevărului său în faptul că nu rezolvă numai cu uşurinţă probleme irezolvabile anterior, ci chiar produce probleme cu totul noi, neconcepute pînă atunci, şi face să reiasă un nou tip de adevăr, zdruncinînd tot ceea ce era considerat drept adevărat. Or tocmai acesta este specificul idealismului transcendental, anume faptul că, odată recunoscut, el impune necesitatea de a reformula oarecum de la început întreaga cunoaştere şi de a examina din nou ceea ce încă de mult a fost considerat drept un adevăr constituit şi — presupu-nînd că trece cu bine şi examinarea — de a-l face să rezulte din aceasta măcar într-o formă şi înfăţişare cu totul noi.
Scopul lucrării de faţă este tocmai acela de a da idealismului transcendental amploarea pe care trebuie să o aibă cu adevărat şi anume, aceea a unui sistem al întregii cunoaşteri; aşadar, de a demonstra acest sistem nu numai în genere, ci chiar şi în fapt, adică prin extinderea efectivă a principiilor sale asupra tuturor problemelor posibile cu privire la obiectele fundamentale ale cunoaşterii, care fie au fost deja ridicate, fără a fi însă rezolvate, fie au devenit posibile şi au luat naştere abia datorită sistemului însuşi. De aici rezultă de la sine faptul că această scriere trebuie să atingă întrebări şi obiecte care n-au fost deloc menţionate şi discutate de către foarte mulţi dintre cei care îşi permit acum să judece chestiuni filozofice şi care, depinzînd încă de principiile elementare ale sistemului, nu le pot depăşi fie dintr-o incapacitate originară de a înţelege măcar ce implică primele principii ale oricărei cunoaşteri, fie dintr-o prejudecată, fie din orice alte motive. Deşi cercetarea se reîntoarce bineînţeles pînă la primele principii, această categorie de oameni nu se poate aştepta decît la puţin de la scrierea de faţă, întrucît cu privire la primele cercetări aici nu poate apărea nimic care să nu fi fost spus încă demult, fie în scrierile

inventatorului doctrinei ştiinţei, fie în cele ale autorului, numai că în lucrarea de faţă expunerea poate do-bîndi in cîteva puncte o claritate mai mare decît a avut-o anterior, dar care nu poate înlocui nicidecum o carenţă originară a minţii. De altfel, mijlocul prin care autorul a încercat să-şi atingă scopul de a expune idealismul în toată extinderea lui este acela că a prezentat toate părţile filozofiei într-o singură continuitate şi a înfăţişat întreaga filozofie drept ceea ce este, în speţă, drept istoria progresivă a conştiinţei de sine, istoria pentru care ceea ce este depozitat în experienţă slujeşte doar ca un fel de memorial şi document. Pentru a schiţa precis şi complet această istorie a fost important în principal nu numai să se delimiteze exact fiecare etapă a acesteia, iar în cadrul etapelor flecare moment în parte, ci şi să se reprezinte o succesiune — caz în care, prin însăşi metoda cu ajutorul căreia se descoperă succesiunea, putem fi siguri că nu se omite nici un intermediar necesar —, şi astfel să se confere întregului o coerenţă internă pe care timpul să nu o poată afecta şi care să fie pentru orice tratare ulteri-oară ca un fel de eşafodaj invariabil pe care trebuie conturat totul. Ceea ce în principal 1-a îndemnat pe autor să depună o stăruinţă deosebită pentru a înfăţişa acea coerenţă care este de fapt o *ierarhie* de intuiţii prin care eul se înalţă pînă la potenţa supremă a conştiinţei a fost paralelismul dintre natură şi inteligenţă, paralelism spre care a fost condus de mult şi pe care nici filozofia transcendentală, nici filozofia naturii nu pot să-l expună singure în mod complet, ci numai *ambele ştiinţe,* care tocmai din această cauză trebuie să fie veşnic opuse şi nu se pot contopi niciodată. Argumentul convingător pentru deplina identitate a celor două ştiinţe din punct de vedere teoretic, identitate pe care autorul doar a afirmat-o pînă acum, trebuie căutat deci în filozofia transcendentală şi mai cu seamă în expunerea acesteia în lucrarea de faţă, care trebuie considerată din acest motiv ca o replică

necesară la scrierile sale despre filozofia naturii. Căci tocmai prin această replică devine evident faptul că aceleaşi potente ale intuiţiei, existente în eu, pot fi înfăţişate pînă la o anumită limită şi în natură şi că, întrucît acea limită este tocmai graniţa dintre filozofia teoretică şi cea practică, este indiferent, prin urmare, pentru examinarea pur teoretică dacă acordă întîietate obiectivului sau subiectivului, în privinţa acestuia din urmă neputînd decide decît filozofia practică (ce n-are însă posibilitatea alegerii în examinarea pur teoretică); aşadar, devine evident faptul că nici idealismul nu are un fundament pur teoretic, în măsura in care, dacă admitem doar o evidenţă teoretică, nu poate avea niciodată evidenţa de care este capabilă fizica pentru care atît fundamentul, cît şi argumentele sînt exclusiv teoretice. Tocmai din aceste explicaţii, chiar cititorii familiarizaţi cu *filozofia naturii* vor trage concluzia că motivul pentru care autorul a opus această ştiinţă filozofiei transcendentale şi a separat-o complet de ea are un temei destul de profund în chestiunea însăşi, pentru că în mod sigur n-am fi fost împinşi niciodată către idealism dacă toată menirea noastră ar fi fost doar aceea de a explica natura.

în privinţa deducţiilor făcute în lucrarea de faţă despre principalele obiecte ale naturii, despre materie în genere şi funcţiile ei universale, despre organism ş.a.m.d., trebuie spus însă că ele sînt într-adevăr deducţii idealiste, dar din această cauză nu şi teleologice (pe care mulţi le consideră a fi sinonime), care în idealism pot fi la fel de puţin satisfăcătoare ca în orice alt sistem. Căci chiar dacă demonstrez de pildă că este necesar ca în vederea libertăţii sau a scopurilor practice să existe o materie cu determinaţii de un tip sau altul sau ca inteligenţa să-şi intuiască acţiunea asupra lumii exterioare ca fiind mijlocită de un organism, totuşi această demonstraţie nu-mi răspunde încă la întrebarea cum şi prin ce *mecanism* anume inteligenţa intuieşte tocmai ceea ce este necesar pentru acel scop. Mai de-

grabă toate argumentele pe care le aduce idealistul pentru existenţa anumitor lucruri exterioare ar trebui aduse pornind de la mecanismul originar al intuirii înseşi, adică printr-o *construcţie* efectivă a obiectelor. Cu toate argumentele idealiste, orientarea lor pur teleologică n-ar însemna nici un progres în cunoaşterea propriu-zisă, căci, după cum se ştie, explicarea teleo-logică a unui obiect nu-mi poate oferi absolut nici o informaţie despre originea lui reală. Adevărurile filozofiei *practice* pot apărea într-un sistem al idealismului transcendental numai ca intermediare, iar ceea ce de fapt îi revine acestuia din filozofia practică nu este decît ceea ce este obiectiv în ea şi care este în generalitatea sa maximă istoria, care, într-un sistem al idealismului, pretinde să fie dedusă tot transcendental la fel ca şi obiectivul de ordinul întîi sau natura. Această deducere a istoriei face totodată dovada că ceea ce trebuie să considerăm a fi ultimul temei al armoniei dintre ceea ce este subiectiv şi ceea ce este obiectiv în acţiune trebuie conceput într-adevăr ca o identitate absolută care n-ar fi însă cu nimic mai bună dacă am reprezenta-o ca pe o entitate substanţială sau ca pe una personală, decît dacă am plasa-o într-o simplă abstracţiune, idee pe care doar cea mai grosolană neînţelegere a putut să o pună în sarcina idealismului.

Cît priveşte principiiile *teledlogiei,* cititorul va înţelege fără îndoială de la sine că ele arată singura cale pentru a explica într-un mod inteligibil coexistenţa dintre mecanismul şi finalitatea din natură. —în fine, potrivit tezelor asupra *filozofiei artei,* care încheie întregul, autorul îi roagă pe cei care ar manifesta eventual un interes deosebit pentru aceasta să se gîndească la faptul că întreaga cercetare, care privită în sine este infinită, este pusă aici doar în relaţie cu sistemul filozofiei, fapt care a exclus în prealabil de la examinare o mulţime de laturi ale acestui obiect însemnat.

în final, autorul observă că a avut drept scop secundar să ofere o expunere, pe cît posibil uşor de citit şi

de înţeles de către toţi, a idealismulului transcendental şi că aceasta poate să-i fi reuşit într-o oarecare măsură chiar prin metoda pe care a ales-o, lucru de care 1-a convins experienţa dobîndită în două rinduri la prezentarea publică a sistemului.
Dar această scurtă prefaţă va fi suficientă spre a trezi un oarecare interes pentru lucrare in rîndul celor ce se situează pe aceeaşi poziţie cu autorul şi muncesc o dată cu el la rezolvarea aceloraşi sarcini şi spre a-i atrage pe cei dornici să se instruiască şi să se Informeze, însă şi spre a-i speria de la bun început pe cei care nici nu sînt conştienţi de primul lucru, nici nu-l doresc sincer pe celălalt — iar cu aceasta am şi atins toate scopurile prefeţei.
Jena. Sfîrşitul lui martie 1800.

Introducere

§ 1. Conceptul de filozofie transcendentală

1. întreaga cunoaştere se bazează pe concordanţa dintre ceva obiectiv şi ceva subiectiv. — Căci se *cunoaşte* doar ceea ce este adevărat; în mod general adevărul este însă admis în concordanţa dintre reprezentări şi obiectele lor.
2. în cunoaşterea noastră putem numi *natură* totalitatea a *ceea ce este* pur *obiectiv;* în schimb, totalitatea a *ceea ce este subiectiv* se numeşte *eu* sau *inteligenţă.* Cele două concepte se află în opoziţie. La origine inteligenţa este concepută numai drept cea care reprezintă, iar natura numai drept cea care poate fi reprezentată; prima drept ceea ce este conştient, a doua drept ceea ce este lipsit de conştiinţă. Dar în orice *cunoaştere* este necesară o coincidenţă a amîndurora (a conştientului cu ceea ce este în sine lipsit de conştiinţă); sarcina este de a explica această coincidenţă.
3. în cunoaşterea însăşi — *prinfaptul că* ştiu —, obiectivul şi subiectivul sînt astfel reunite încît nu se poate spune care dintre cele două au prioritate. Aici nu există primul sau al doilea, ambele sînt concomitente şi sînt una. — *Vrînd să explic* această identitate trebuie ca eu să o fi şi *suprimat.* Pentru a o explica — întrucît nu-mi este dat nimic altceva decît cei doi factori ai cunoaşterii (ca principiu explicativ) —, trebuie să *aşez* pe unul *în faţa* celuilalt, *să pornesc* de la unul spre a ajunge de la el la celălalt; problema nu precizează de la *care* dintre cei doi să pornesc.
4. Sînt, aşadar, posibile doar două cazuri.

A. Sau obiectivul capătă întîietate şi atunci se pune întrebarea: Cum i se alătură ceva subiectiv care este în concordanţă cu el?
Conceptul de subiectiv nu este *conţinut* în conceptul de obiectiv; mai degrabă, cele două se exclud reciproc. Aşadar, subiectivul trebuie să t se *alăture* obiectivului. — Conceptul de *natură* nu presupune că ceea ce o reprezintă ar fi şi ceva dotat cu inteligenţă. Pare că natura ar exista chiar dacă n-ar fi nimic care să o reprezinte. Problema poate fi deci exprimată şi *astfel:* Cum se alătură naturii ceea ce este dotat cu inteligenţă sau cum ajunge natura să fie reprezentată?
Problema admite natura sau *ceea ce este obiectiv* ca *prim factor.* Aşadar, ea este fără îndoială o problemă a *fizicii* care procedează la fel. — Aici nu poate fi arătat decît pe scurt *faptul* că fizica se *apropie* cel puţin în mod efectiv — şi fără s-o ştie — de rezolvarea problemei.
Dacă întreaga *cunoaştere* are întrucîtva doi poli care se presupun şi se reclamă reciproc, ei trebuie să fie căutaţi în toate ştiinţele; prin urmare, trebuie să existe *două* ştiinţe fundamentale şi trebuie să fie imposibil să pleci de la un pol fără a fi împins către celălalt. Aşadar, tendinţa necesară a întregii *fizici* este de a ajunge de la natură la ceea ce este dotat cu inteligenţă. Aceasta şi nimic altceva stă la baza năzuinţei de a *teoretiza* fenomenele naturii. — Desăvârşirea supremă a fizicii ar fi deplina spiritualizare a tuturor legilor naturii, transformarea lor in legi ale intuirii şi gîndirii. Trebuie ca fenomenele (ceea ce este material)

să dispară complet şi să rămînă doar legile (ceea ce este formal). De aceea se ajunge la faptul că pe cît survine în natura însăşi ceea ce este legic, pe atît dispare învelişul, iar fenomenele însele devin mai spirituale şi în cele din urmă încetează complet. Fenomenele optice nu sînt altceva decît o geometrie ale cărei linii sînt trasate de lumină, iar această lumină însăşi este deja de o materialitate echivocă. în manifestările de magnetism

dispare chiar orice urmă materială, iar din fenomenele gravitaţiei, pe care înşişi fizicienii au considerat că le pot înţelege doar ca pe o influenţă nemijlocit spirituală, nu râmine altceva decît legea lor a cărei aplicare o constituie, in plan macroscopic, mecanismul mişcărilor cereşti. — Teoria desăvârşită a naturii ar fi aceea în virtutea căreia întreaga natură s-ar dizolva într-o inteligenţă. - Produsele moarte şi lipsite de conştiinţă ale naturii nu sînt decît încercări nereuşite ale naturii de a se reflecta pe sine; dar aşa-numita „natură moartă" este în genere o inteligenţă imatură, deci în fenomenele ei se întrevede deja, încă inconştient, caracterul inte-ligent. — Ţelul suprem de a deveni ea însăşi exclusiv obiect este atins de natură abia o dată cu reflecţia supremă şi ultimă care nu este altceva decît omul sau, mai general, ceea ce numim raţiune; în primul rînd prin aceasta natura se reîntoarce complet în sine şi devine evident că la origine natura este identică cu ceea ce este recunoscut în noi ca fiind conştient şi dotat cu inteligenţă.

Acest lucru poate fi suficient pentru a demonstra că fizica are tendinţa necesară de a atribui inteligenţă naturii; tocmai prin această tendinţă ea devine *filozofie a naturii* care este una dintre ştiinţele fundamentale necesare ale filozofiei.

B. Sau subiectivul capătă întuetate, iar problema este următoarea: Cum se alătură ceva obiectiv care este în concordanţă cu el?

Dacă *întreaga* cunoaştere se *bazează* pe concordanţa acestora două (1), sarcina de a explica această concordanţă este fără îndoială cea mai importantă pentru întreaga cunoaştere, iar dacă, aşa cum se recunoaşte unanim, filozofia este cea mai înaltă şi mai însemnată dintre toate ştiinţele, sarcina amintită este fără îndoială *principala sarcină a filozofiei.*

Dar sarcina pretinde doar explicarea acestei coincidenţe în genere şi nu precizează deloc de unde să pornească explicaţia, cui trebuie să i se acorde întîietate

şi care factor trebuie lăsat al doilea. - întrucît cei doi factori opuşi îşi sînt şi necesari unul altuia, rezultatul operaţiunii trebuie să fie acelaşi, oricare ar fi punctul de plecare.

Aşa cum de-abia am arătat, sarcina *filozofiei naturii* este de a da întâietate *obiectivului* şi de a deduce din acesta subiectivul.

Aşadar, dacă există o *filozofie transcendentală,* ei îi rămîne doar direcţia opusă, aceea *de a pleca* de la *subiectiv ca factor prim şi absolut şi de a face să ia naştere din el obiectivul.*

Astfel, filozofia naturii şi filozofia transcendentală s-au divizat în cele două direcţii posibile ale filozofiei, iar dacă *întreaga* filozofie trebuie să tindă *fie* să transforme natura într-o inteligenţă, *fie* să transforme inteligenţa într-o natură, filozofia transcendentală care are această ultimă sarcină este *cealaltă ştiinţă fundamentală necesară a filozofiei*

§ 2. Consecinţe

Prin cele spuse pînă acum nu numai că am dedus conceptul de filozofie transcendentală, ci am şi oferit cititorului o imagine asupra întregului sistem al filozofiei, care, după cum se vede, se realizează pe baza a două ştiinţe fundamentale, care, opuse intre ele în privinţa principiului şi a direcţiei, se caută şi se completează reciproc. Nu întregul sistem al filozofiei, ci doar una dintre ştiinţele lui fundamentale trebuie edificată aici şi caracterizată mai precis, înainte de toate în virtutea conceptului pe care l-am dedus.

1. Dacă pentru filozofia transcendentală *subiectivul* constituie *primul factor* şi unicul temei al întregii realităţi, singurul principiu explicativ al tuturor celorlalte (§ 1), ea debutează în mod

necesar cu îndoiala generală în privinţa realităţii obiectivului.
Aşa cum filozoful naturii, îndreptat numai către ce este obiectiv, nu caută să împiedice altceva decît imix-

tiunea subiectivului în cunoaşterea sa, tot astfel, la rîndu-i, filozoful transcendental nu încearcă să împiedice altceva decît imixtiunea obiectivului în principiul pur subiectiv al cunoaşterii. — Modalitatea de eliminare este scepticismul absolut — nu scepticismul redus la jumătate, îndreptat numai împotriva prejudecăţilor comune ale oamenilor, dar care nu priveşte niciodată temeiul, ci scepticismul pătrunzător, care nu se îndreaptă împotriva prejudecăţilor individuale, ci împotriva prejudecăţii fundamentale, o dată cu care toate celelalte trebuie să cadă de la sine. Căci în afara prejudecăţilor artificiale, inoculate oamenilor, există prejudecăţi mult mai originare, instaurate în ei nu prin instruire sau artă, ci prin natura însăşi, şi care pentru toţi ceilalţi, cu excepţia filozofului, ţin loc de principii ale întregii cunoaşteri, pe cînd simplul gînditor independent le consideră chiar ca pe o piatră de încercare a întregului adevăr.
Prejudecata fundamentală la care se reduc toate celelalte nu este alta decît Faptui *că există lucruri in afara noastră:* o convingere care, pentru că nu se *bazează* nici pe temeiuri, nici pe raţionamente (căci nu există pentru ea nici un singur argument probant) şi totuşi nu poate fi distrusă de nici un contraargument *(notu-ram furca expellas, tamen usque redibit),* are pretenţia unei certitudini *nemijlocite* deoarece se referă totuşi la ceva cu totul diferit de noi, ba chiar opus nouă, despre care nu înţelegem deloc cum l-am conştientiza in mod nemijlocit; ea nu poate fi considerată altceva decît o prejudecată — ce-i drept, una înnăscută şi originară —, dar din această cauză nu mai puţin o prejudecată.
Contradicţia ce constă în faptul că o teză, care conform naturii sale nu poate fi certă în mod nemijlocit, este totuşi admisă la fel de orbeşte şi fără temei ca şi una nemijlocit certă, nu poate fi rezolvată altfel de filozoful transcendental decît presupunînd că acea teză nu numai că are legătură — într-un mod ascuns şi de neînţeles pînă acum —, ci este chiar identică şi e una

şi aceeaşi cu ceva cert în chip nemijlocit, iar menirea propriu-zisă a filozofiei transcendentale *va fi să arate această identitate.*
2. Dar chiar pentru uzul comun al raţiunii nu există nimic cert în mod nemijlocit, cu excepţia tezei: *Eu sînt,* care, fiindcă îşi pierde semnificaţia în *afara* conştiinţei nemijlocite înseşi, constituie cel mai individual dintre toate adevărurile, fiind *prejudecata absolută* care trebuie *mai întîl* admisă dacă e să fie cert orice altceva. — Teza: Exista lucruri în *afara noastră* va fi, aşadar, certă pentru filozoful transcendental fie şi numai datorită identităţii sale cu teza: *Eu sînt,* iar certitudinea ei va *Ji identică* măcar cu certitudinea tezei de la care şi-a împrumutat certitudinea.
Potrivit ei, cunoaşterea transcendentală s-ar deosebi de cea comună prin două elemente.
în primul rînd, faptul că certitudinea privitoare la existenţa lucrurilor exterioare este pentru ea o simplă prejudecată pe care o depăşeşte pentru a căuta temeiurile sale. (Filozoful transcendental nu poate fi interesat niciodată în a dovedi existenţa lucrurilor în sine, ci doar în a arăta că admiterea obiectelor exterioare ca fiind reale constituie o prejudecată firească şi necesară.)
în al doilea rînd, faptul că separă (aşază una în faţa celeilalte) cele două teze: *Eu sînt* şi: Exista *lucruri în afara mea,* care în conştiinţa comună se contopesc, tocmai pentru a demonstra identitatea lor şi a putea să dovedească efectiv conexiunea nemijlocită, abia simţită în conştiinţa comună. Prin însuşi actul acestei separări, dacă este complet, filozoful se plasează într-o perspectivă de tip transcendental, care nu e în nici un caz una naturală, ci artificială.
3. Dacă pentru filozoful transcendental are realitate originară doar subiectivul, el îşi va

transforma nemijlocit în obiect măcar ceea ce este subiectiv în cunoaştere; obiectivul va deveni pentru el obiect numai în mod indirect, iar în timp ce în cunoaşterea comună *cunoaş-*

terea însăşi (actul cunoaşterii) dispare dincolo de obiect, în cea transcendentală, în schimb, obiectul *ca* atare va dispărea dincolo de actul cunoaşterii. Cunoaşterea transcendentală este deci o cunoaştere a cunoaşterii, în măsura în care este pur subiectivă.

Astfel doar obiectivul ajunge, de exemplu, de la intuiţie la conştiinţa comună şi intuirea însăşi se pierde în obiect, în timp ce, mai curînd, examinarea de tip transcendental priveşte ceea ce este intuit numai par-curgînd actul intuirii. — Astfel, gîndirea comună este un mecanism stăpînit de concepte, fără însă ca acestea să fie diferenţiate *cajiind* concepte, în timp ce gîndirea transcendentală întrerupe acel mecanism şi, devenind conştientă de concept ca act, se înalţă la *conceptul de concept.* — în acţiunea comună obiectul acţiunii face să se uite *acţiunea însăşi; şi filozofarea este o acţiune,* dar nu numai o acţiune, ci şi o permanentă *intuire de sine* în cursul acestei acţiuni.

în genere, caracterul examinării de tip transcendental trebuie să constea deci în *faptul că în ea se conştientizează şi se obiectivează chiar şi ceea ce, în orice altă gîndire, cunoaştere sau acţiune, evită conştiinţa şi este absolut nonobiectiv,* pe scurt, constă *într-o permanentă transformare-de-sine-în-obiect a subiectivului.*

Arta transcendentală va consta tocmai în iscusinţa de a se menţine permanent la nivelul acestei dedublări a acţiunii şi gîndirii.

§ *3. împărţirea provizorie a filozofiei transcendentale*

Această împărţire este *provizorie* pentru că principiile ei pot fi deduse abia în cadrul ştiinţei înseşi.

Ne întoarcem la conceptul de ştiinţă.

Filozofia transcendentală trebuie să explice cum e posibilă cunoaşterea în genere, presupunînd că în aceasta subiectivul este considerat dominant sau primordial.

Ceea ce devine obiectul ei nu este, aşadar, o parte izolată şi nici un obiect determinat al cunoaşterii, ci *cunoaşterea însăşi* şi *cunoaşterea în genere.*

Or, întreaga cunoaştere se reduce la anumite convingeri sau prejudecăţi originare; aceste convingeri individuale trebuie să fie reduse de filozofia transcendentală la o singură convingere originară; aceasta, din care sînt deduse toate celelalte, se exprimă în *primul principiu al acesteiJUozqfli,* iar sarcina de a găsi un asemenea principiu nu înseamnă altceva decît de a găsi ceva absolut cert prin care se ajunge la toate celelalte certitudini.

împărţirea filozofiei transcendentale înseşi este determinată de acele convingeri originare a căror valabilitate o preocupă. Mai întîi aceste convingeri trebuie căutate în intelectul comun. — Aşadar, dacă revenim la perspectiva comună, găsim adînc întipărite în intelectul uman următoarele convingeri:

A. Nu numai că există independent de noi o lume a lucrurilor în afara noastră, ci reprezentările noastre se află în concordanţă cu ele într-atît încît în lucruri nu este *nimic altceva* decît ceea ce ne reprezentăm în ele. — Constrîngerea din reprezentările noastre obiective se explică prin faptul că lucrurile ar fi determinate invariabil, iar datorită acestei determinări a lucrurilor ar fi determinate indirect şi reprezentările noastre. O dată cu această primă şi cea mai originară convingere este determinată întîia menire a filozofiei: aceea de a explica modul în care reprezentările pot fi în concordanţă în chip absolut cu obiectele care există cu totul independent de ele. — întrucît pe ipoteza că lucrurile sînt chiar ceea ce ne reprezentăm în ele, că, aşadar, cunoaştem totuşi lucrurile aşa cum sînt în *sine,* se bazează posibilitatea oricărei experienţe (căci ce ar fi experienţa şi încotro s-ar rătăci, de pildă, fizica, fără această premisă a identităţii absolute dintre existenţă şi fenomen?) —, rezolvarea acestei

probleme este identică cu filozofia *teoretică* ce trebuie să cerceteze posibilitatea experienţei.

B. A doua convingere, la fel de originară, este aceea că reprezentările care *nu* apar in noi în *mod necesar, ci liber,* pot trece din lumea ideii în lumea reală şi pot dobîndi realitatea obiectivă.
Această convingere este opusă celei dintîi. Conform primeia se presupune că obiectele ar fi *determinate invariabil,* iar, prin intermediul lor, reprezentările noastre; conform celeilalte că obiectele ar fi *variabile,* şi anume datorită cauzalităţii reprezentărilor din noi. Potrivit primei convingeri se produce o trecere din lumea reală în lumea reprezentării sau o determinare a reprezentării prin ceva obiectiv; potrivit celei de-a doua, o trecere din lumea reprezentării în cea reală sau o determinare a obiectivului printr-o reprezentare din noi (proiectată liber).
O dată cu această a doua convingere este determinată o a doua problemă, anume: Cum poate fi variabil printr-o simplă concepere ceva obiectiv, astfel încît acesta să fie în deplină concordanţă cu ceea ce am conceput?
întrucît pe acea premisă se *bazează* posibilitatea oricărei acţiuni libere, rezolvarea acestei probleme este *filozofia practică.*
C. Cu aceste două probleme ne vedem însă implicaţi într-o contradicţie. — Conform lui B se cere o dominaţie a ideii (a idealului) asupra lumii simţurilor; dar cum poate fi conceput aşa ceva, dacă (potrivit lui A) reprezentarea este încă de la originea ei doar sclava a ceea ce este obiectiv? — în schimb, dacă lumea reală este ceva cu totul independent de noi şi în funcţie de care trebuie să se orienteze (ca după un model al ei) reprezentarea noastră (conform lui A), atunci este de neînţeles cum s-ar putea orienta, la rîndul ei, lumea reală în funcţie de reprezentările din noi (conform lui B). — într-un cuvînt, dincolo de certitudinea teoretică ne-o pierdem pe cea practică, iar dincolo de cea practică ne pierdem certitudinea teoretică; este imposibil ca, în acelaşi timp, în cunoaşterea noastră să existe adevăr, iar în voinţa noastră realitate.

Această contradicţie trebuie rezolvată dacă există într-adevăr o filozofie, iar rezolvarea acestei probleme sau răspunsul la întrebarea: *Cum pot fi concepute în acelaşi timp reprezentările care se orientează în funcţie de obiecte şi obiectele care se orientează în funcţie de reprezentări?* nu este *prima,* dar este *suprema* menire a filozofiei transcendentale.
Este uşor de înţeles că această problemă nu poate fi rezolvată nici în filozofia teoretică, nici în cea practică ci într-o filozofie superioară, care este intermediarul ce le uneşte pe cele două şi care nu e nici teoretică, nici practică, ci *amîndouă* deopotrivă.
Cum se conformează în acelaşi timp reprezentărilor din noi lumea obiectivă şi lumii obiective reprezentările din noi nu putem înţelege dacă nu există o *armonie prestabilită,* între cele două lumi, între cea ideală şi cea reală. Dar această armonie prestabilită nu poate fi concepută ea însăşi dacă activitatea care produce lumea obiectivă nu este identică la origine cu cea care se manifestă în voinţă, şi invers.
Cea care se manifestă în voinţă este totuşi o activitate *productivă;* orice acţiune liberă este productivă, dar productivă în *mod conştient.* Dacă acum, întrucit ambele activităţi trebuie să fie doar principial una singură, admitem că aceeaşi activitate care este productivă în *mod conştient* în acţiunea liberă ar fi productivă în *mod inconştient* în producerea lumii, atunci acea armonie prestabilită este reală, iar contradicţia este rezolvată.
Dacă admitem că toate acestea se petrec într-adevăr astfel, acea identitate originară dintre activitatea im plicată în producerea lumii şi cea care se manifestă în voinţă se va arăta în produsele primeia, iar aceste produse vor trebui să apară drept produse ale unei activităţi deopotrivă *conştiente şi inconştiente.*
Natura, atît ca întreg, cît şi în fiecare dintre produsele ei, va trebui să apară ca o operă produsă

conştient, dar şi ca produs al celui mai orb mecanism; *ea are finalitate fără a putea fi explicată ca avind ftnalita-*

te. — Filozofia *scopurilor naturii* sau a teologiei este, aşadar, acel punct de reunire dintre filozofia teoretică şi cea practică.

D. Pînă acum a fost postulată doar în genere identitatea dintre activitatea inconştientă, care a produs natura, şi cea conştientă, care se manifestă în voinţă, fără să se fi stabilit sub incidenţa cui cade principiul acelei activităţi : dacă el revine naturii sau ne revine nouă.

Or, sistemul cunoaşterii poate fi socotit încheiat numai atunci cînd el se reîntoarce la principiul său. — Aşadar, filozofia transcendentală ar fi încheiată doar atunci cînd ar putea demonstra acea *identitate* — suprema rezolvare a întregii ei probleme — în *principiul ei* (în eu).

Aşadar, se postulează ca în sfera subiectivului, în *conştiinţa însăşi,* să se arate acea activitate deopotrivă conştientă şi inconştientă.

O asemenea activitate este doar cea estetică, iar fiecare operă de artă trebuie înţeleasă numai ca un produs al unei astfel de activităţi. Lumea ideală a artei şi cea reală a obiectelor sînt, aşadar, produsele uneia şi aceleiaşi activităţi; coincidenţa celor două activităţi (a celei conştiente şi a celei inconştiente) în *absenţa* conştiinţei dă lumea reală; în *prezenţa* conştiinţei dă lumea estetică.

Lumea obiectivă este doar poezia originară, încă inconştientă, a spiritului; organon-ul general al filozofiei — şi cheia de boltă a întregului ei edificiu — *filozofia ariei.*

§ 4. Organul filozofiei transcendentale

1. Singurul obiect nemijlocit al examinării transcendentale este subiectivul (§ 2); aşadar, singurul organ al acestui tip de a filozofa este simful *intern,* iar obiectul lui este astfel încît nu poate deveni nici măcar o-biect al intuiţiei externe, aşa cum se întîmplă cu obiec-

tul matematicii. - Desigur, obiectul matematicii există la fel de puţin în afara cunoaşterii ca şi cel al filozofiei, întreaga existenţă a matematicii se bazează pe intuiţie, ea există, deci, fie şi numai în intuiţie, dar însăşi această intuiţie este una externă. La aceasta se adaugă faptul că matematicianul nu are totuşi niciodată de-a face în mod nemijlocit cu intuiţia (cu construcţia) însăşi, ci numai cu ceea ce este construit şi care poate fi totuşi înfăţişat în exterior, în timp ce filozoful priveşte exclusiv *actul construcţiei însăşi,* care este unul absolut intern.

2. Mai mult, obiectele filozofului transcendental nu există decît în măsura în care sint produse în mod liber. — Pentru această producere nu poţi fi obligat să le intuieşti din interior, aşa cum poţi fi obligat, eventual, prin trasarea exterioară a unei figuri matematice. Totuşi aşa cum existenţa unei figuri matematice se bazează pe simţul extern, întreaga realitate a unui concept filozofic se *bazează,* numai pe *simţul intern.* întregul obiect al acestei filozofii nu este altul decît acţiunea inteligenţei in virtutea unor legi determinate. Această acţiune poate fi înţeleasă numai printr-o intuiţie internă proprie şi nemijlocită, dar aceasta nu este posibilă, la rîndul ei, decît cu ajutorul producerii. Dar nu şi suficientă. în actul filozofic nu există doar obiectul, ci întotdeauna şi subiectul examinării. Aşadar, pentru înţelegerea filozofiei sînt necesare două condiţii: în *primul rînd,* să fim implicaţi intr-o activitate internă permanentă, într-o producere permanentă a acelor acţiuni originare ale inteligenţei; în al *doilea rînd,* să fim implicaţi într-o reflecţie permanentă asupra acestei produceri — într-un cuvînt, să existe întotdeauna atît ceea ce este intuit (ceea ce este productiv), cit şi cel care intuieşte.

3. *Ceea ce nu e reflectat prin nimic altceva* va deveni obiect prin această permanentă dedublare a producerii şi a intuirii. — Faptul că această reflectare a ceea ce este absolut inconştient şi a ceea ce e nonobiectiv poate fi posibilă numai printr-un *act estetic* al imaginaţiei nu

poate fi demonstrat *aici,* ci in continuare. Totuşi, ceea ce am demonstrat deja aici relevă cel puţin faptul că întreaga filozofie este *productivă.* Aşadar, filozofia, ca şi arta, se bazează pe capacitatea productivă, iar deosebirea dintre cele două ţine numai de orientările diferite ale forţei productive. Căci in timp ce producerea din artă se orientează spre exterior pentru a reflecta prin produse inconştientul, producerea filozofică se o-rientează nemijlocit spre interior pentru a-l reflecta în intuiţia intelectuală. - Adevăratul simţ cu ajutorul căruia trebuie conceput acest tip de filozofie este, aşadar, cel *estetic* şi tocmai de aceea filozofia artei este adevăratul organon al filozofiei (§ 3).
Nu există decît două ieşiri din realitatea comună: poezia care ne transpune într-o lume ideală şi filozofia care face ca lumea reală să dispară cu totul din faţa noastră. — Nu înţelegem de ce simţul pentru filozofie ar fi mai răspîndit decît cel pentru poezie, mai cu seamă la categoria de oameni care au pierdut complet organul estetic fie datorită unei exersări a memoriei (nimic nu ucide mai direct capacitatea productivă), fie datorită speculaţiei moarte, care distruge orice imaginaţie.
4. Este inutil să ne pierdem timpul cu locurile comune ale *simţului adevărului,* ale totalei indolenţe faţă de rezultate, deşi s-ar putea pune întrebarea ce altă convingere ar mai putea fi sacră pentru cel care recurge la cea mai certă dintre convingeri (că există lucruri în afara noastră). - Mai degrabă putem să mai aruncăm o privire asupra aşa-ziselor exigenţe ale intelectului comun.
în probleme de filozofie intelectul comun nu are alte exigenţe decît pe acelea pe care le are fiecare obiect al cercetării: de a fi *explicat pe deplin.*
Poate nu este important să se demonstreze că este adevărat ceea ce el consideră a fi adevărat, ci contează numai să descopere caracterul inevitabil al iluziilor. — Rămine ca lumea obiectivă să ţină numai de îngrădirile necesare care fac posibilă conştiinţa de sine (care sînt

eu); pentru intelectul comun este suficient dacă din însăşi această perspectivă este dedusă, la rindu-i, necesitatea punctului său de vedere.
în acest scop este necesar nu numai să se dezvăluie motorul intern al activităţii noastre spirituale şi mecanismul reprezentării necesare, ci şi să se arate datorită cărei specificităţi a naturii noastre este necesar să ni se reflecte ca existînd în afara noastră ceea ce are realitate doar în intuiţia noastră.
Aşa cum fizica produce idealismul din realism spi-ritualizînd legile naturii şi transformîndu-le în legi ale inteligenţei sau adăugind ceea ce e formal la ceea ce este material (§1), tot astfel filozofia transcendentală produce realismul din idealism prin faptul *că materializează legile inteligenţei, transformîndu-le în legi ale naturii* sau adaugă formalului ceea ce este material.
SECŢIUNEA INTÎI
Despre principiul idealismului transcendental
Primul capitol
Despre necesitatea şi statutul unui principiu suprem al cunoaşterii
1. Admitem totuşi ca ipoteză că în genere cunoaşterea noastră are *realitate* şi ne întrebăm: care să fie condiţiile acestei realităţi? — Ca in cunoaşterea noastră să fie *într-adevăr* realitate va depinde de măsura în care, ulterior, aceste condiţii, deduse mai întîi, vor putea fi demonstrate efectiv.
Dacă întreaga cunoaştere se bazează pe concordanţa dintre ceva obiectiv şi ceva subiectiv *(Introd.* § 1), toată cunoaşterea noastră constă din teze care nu sînt adevărate în *mod nemijlocit* şi care îşi iau realitatea din altceva.
Simpla asociere a unui subiectiv cu ceva subiectiv nu fundamentează nici o cunoaştere autentică. Şi invers, cunoaşterea autentică presupune o coincidenţă a elementelor opuse, a

căror coincidenţă nu poate fi decît una *mijlocită.*
Aşadar, trebuie să existe în cunoaşterea noastră un mediator universal care este unicul temei al cunoaşterii.
2. Admitem ca *ipoteză* că in cunoaşterea noastră există un *sistem,* adică un întreg care se susţine singur şi este concordant în sine. — Scepticul neagă această premisă ca şi pe prima şi ea trebuie demonstrată, ca şi aceea, chiar în fapt. — Ce ar însemna oare dacă şi cunoaşterea noastră, ba chiar întreaga noastră natură ar fi contradictorii în ele insele? - Aşadar, doar *admiţînd* că cunoaşterea noastră este un întreg originar al cărui plan va fi sistemul filozofiei, ne întrebăm iar, provizoriu, despre condiţiile unui asemenea sistem.

întrucît fiecare sistem adevărat (ca, de pildă, cel al edificiului universal) trebuie să aibă *în el însuşi* temeiul existenţei lui, trebuie, dacă există un sistem al cunoaşterii, ca principiul lui să *re?.iâe în cunoaşterea însăşi.*
3. *Acest principiu nu poate Ji decît unul singur.* Căci orice adevăr este absolut *identic* cu sine. Pot exista, ce-i drept, grade ale probabilităţii, dar adevărul nu are grade; ceea ce este adevărat este adevărat în mod egal. — Este imposibil insă ca adevărul tuturor tezelor cunoaşterii să fie unul absolut identic dacă ele îşi iau adevărul din principii diferite (intermediare); trebuie să existe deci doar un principiu (mediator) în toată cunoaşterea.
4. Acest principiu este în mod mijlocit sau indirect principiul oricărei ştiinţe, dar în mod nemijlocit sau direct nu este decît principiul *ştiinţei întregii cunoaşteri* sau al filozofiei transcendentale.
Aşadar, datorită misiunii de a edifica o ştiinţă a *cunoaşterii,* adică una care acordă prioritate şi supremaţie subiectivului, sîntem îndemnaţi în mod nemijlocit către un principiu suprem al întregii cunoaşteri.
Toate obiecţiile împotriva unui asemenea principiu *absolut* suprem al cunoaşterii sînt curmate chiar de conceptul de filozofie transcendentală. Toate izvorăsc numai din faptul că se trece cu vederea limitarea primei sarcini a acestei ştiinţe, care face abstracţie chiar de la început de tot ceea ce este obiectiv şi reţine doar ceea ce este subiectiv.
Nu este deloc vorba despre un principiu absolut al *existenţei,* căci împotriva unui astfel de principiu sint valabile toate acele obiecţii, ci despre un principiu absolut al *cunoaşterii.*
Acum este insă evident că nu am putea ajunge niciodată la o cunoaştere, nici măcar la una individuală, dacă nu ar exista o limită absolută a cunoaşterii —

ceva care ne încătuşează şi ne angajează în mod absolut în cunoaştere, chiar fără ca noi să ne dăm seama de aceasta, şi care pentru noi, *care cunoaştem,* nu devine nici măcar obiect tocmai pentru că este *principiu* al întregii cunoaşteri.
Filozoful transcendental nu întreabă: Care ultim temei al cunoaşterii noastre se poate găsi în *afara* acesteia?, ci: Care este în *însăşi cunoaşterea noastră* elementul ultim, dincolo de care nu putem ajunge? — El caută principiul cunoaşterii în *cadrul cunoaşterii* (acesta este, aşadar, chiar ceva ce poate fi cunoscut).
Afirmaţia: Există un principiu suprem al *cunoaşterii*
— nu este una *pozitivă,* precum aceea: Există un principiu absolut al existenţei, ci este o afirmaţie *negativă, limitativă,* în care se spune doar atît: Există ceva ultim de la care se începe întreaga cunoaştere şi dincolo de care nu există *cunoaştere.*
întrucît îşi obiectivează întotdeauna doar ceea ce este subiectiv *(Introd.* § 1), filozoful transcendental afirmă fie şi numai faptul că subiectiv, adică *pentru noi,* există *o primă cunoaştere* oarecare; pentru moment nu îl interesează dacă, făcînd abstracţie de noi, mai există şi altceva dincolo de această *primă* cunoaştere; această problemă va fi soluţionată în continuare.
Fără îndoială, această prima *cunoaştere* este pentru noi cunoaşterea de noi înşine sau conştiinţa de sine. Dacă idealistul transformă această cunoaştere în principiul filozofiei, aceasta se întâmplă în conformitate cu limitarea întregii sale sarcini care în afară de ceea ce este subiectiv în cunoaştere nu are nici un alt obiectiv.
— Nu este nevoie să demonstrăm că punctul fix, de care *pentru noi* se leagă totul, este conştiinţa de sine.

— Ca filozofi transcendentali nu ne interesează însă că această conştiinţă de sine nu poate fi decît modificarea unei existenţe superioare (poate, a unei conştiinţe superioare, iar aceasta, a uneia şi mai înalte, şi aşa

la infinit) — într-un cuvînt, că şi conştiinţa de sine mai poate fi ceva *explicabil* explicabil pe baza a ceva despre care nu *putem* şti nimic —, pentru că tocmai datorită conştiinţei de sine se constituie mai întîi întreaga sinteză a cunoaşterii noastre; căci conştiinţa de sine nu este pentru noi o modalitate *a existenţei,* ci una a *cunoaşterii,* şi anume modalitatea supremă şi extremă care poate exista pentru noi.

Spre a merge mai departe, chiar se poate demonstra, şi parţial a fost deja demonstrat mai sus *{Introd.* §1), faptul că totuşi, chiar dacă în mod arbitrar acordăm întîietate *obiectivului,* nu trecem niciodată *dincolo* de conştiinţa de sine. Atunci, cu explicaţiile noastre, fie sîntem împinşi înapoi la infinit, de la ceea ce este întemeiat către temei, fie trebuie să întrerupem în mod arbitrar seria admiţînd un absolut, care este *de la sine* cauză şi efect — subiect şi obiect — şi acordînd iarăşi prioritate unei *conştiinţe de sine,* întrucît la origine absolutul nu este posibil decît datorită conştiinţei de sine; aceasta se întîmplă în fizică, pentru care existenţa este la fel de puţin originară cît este şi pentru filozofia transcendentală (vezi *Schiţa pentru un sistem al filozofiei naturii,* p. 5)[1] şi care plasează unicul real într-un absolut care este de la sine cauză şi efect — în absoluta identitate a subiectivului şi obiectivului pe care o numim natură şi care la potenţa supremă nu este, la rîndu-i, altceva decît conştiinţă de sine.

Dogmatismul pentru care *existenţa* este elementul originar poate oferi explicaţii numai printr-o regresie infinită; căci seria de cauze şi efecte spre care se grăbeşte să se îndrepte explicaţia lui ar putea fi încheiată doar prin ceva care este de la sine, deopotrivă, cauză şi efect; dar tocmai prin aceasta el s-ar transforma în ştiinţă *a naturii* care, desăvîrşindu-se, revine singură

1 *Opere complete,* Secţiunea I, voi. 3, p. 12 *(n. ed germ.).*

tot la principiul idealismului transcendental. (Dogmatismul consecvent există numai în spinozism; dar spi-nozismul, la rindul lui, poate dura ca sistem real doar ca *fizică,* al cărei ultim rezultat devine tot principiul filozofiei transcendentale.)

Din toate acestea este evident că întregul orizont al cunoaşterii noastre, extins chiar şi la infinit, este delimitat de conştiinţa de sine care rămîne în orice direcţie factorul suprem. Totuşi pentru scopul actual nu este nevoie de aceste idei ce oferă perspective largi, ci doar de reflecţia asupra sensului primei noastre sarcini. — Fără îndoială, fiecare va găsi inteligibil şi evident următorul raţionament.

Mai întîi, pentru mine este important doar să-mi sistematizez cunoaşterea şi să caut în *cadrul cunoaşterii înseşi* factorul care determină orice cunoaştere individuală. — Dar cea care determină totul în cunoaşterea mea este, fără îndoială, cunoaşterea *mea de sine.* — întrucît vreau să fundamentez numai în *sine însăşi* cunoaşterea mea, nu mai pun întrebări despre ultimul temei al acelei prime cunoaşteri (al conştiinţei de sine), temei care, dacă există, trebuie să se afle în mod necesar în *afara* cunoaşterii. Conştiinţa de sine este punctul luminos din întregul sistem al cunoaşterii, punct ce luminează însă doar înainte, nu şi înapoi. - Chiar recunoscînd că această conştiinţă de sine nu ar constitui decît modificarea unei existenţe independente de ea, lucru pe care, desigur, nu îl poate face inteligibil nici o filozofie, ea nu e acum pentru mine o modalitate a existenţei, ci o *modalitate a cunoaşterii,* şi *numai în această calitate o am în vedere aici.* Prin limitarea sarcinii mele, care mă reintegrează la infinit în perimetrul cunoaşterii, conştiinţa de sine îmi apare autonomă şi ca principiu absolut, nu al întregii existenţe, ci al *întregii cunoaşteri,* întrucît *întreaga* cunoaştere (nu numai a mea) trebuie să pornească de la ea. —Nici un dog-

matic n-a demonstrat încă faptul că în genere cunoaşterea şi în special această *primă cunoaştere* este dependentă de o existenţă independentă de ea. Pină acum este tot atît de *posibil* ca întreaga existenţă să fie doar modificarea unei cunoaşteri, precum şi ca întreaga cunoaştere să fie doar modificarea unei existenţe. — Totuşi făcînd cu totul abstracţie şi lăsînd la o parte dacă existenţa în genere constituie necesitatea, iar cunoaşterea nu este decît accidentul existenţei — *pentru ştiinţa noastră* cunoaşterea devine autonomă tocmai prin faptul că o avem in vedere doar aşa cum e fundamentată în *sine,* adică in măsura în care este doar subiectivă. Dacă este *absolut* autonomă poate rămîne neprecizat pînă cînd chiar ştiinţa va clarifica dacă poate fi conceput ceva care nu poate fi dedus din însăşi această cunoaştere.

Dogmaticul nu poate obiecta nimic împotriva sarcinii înseşi sau, mai curînd, împotriva *stabilirii* sarcinii, tocmai pentru că îmi pot *delimita* sarcina in mod cu totul arbitrar, numai că nu o pot *extinde* arbitrar asu pra a ceva care, cum se poate înţelege de la bun in ceput, nu poate intra niciodată în sfera cunoaşterii mele, asemenea unui ultim temei al cunoaşterii aflat în afara cunoaşterii. — Singura obiecţie posibilă împotriva acestui lucru este aceea că sarcina stabilită astfel nu este sarcina filozofiei, iar rezolvarea ei nu înseamnă filozofie.

Dar ce *înseamnă* filozofie este tocmai întrebarea pe care nu am soluţionat-o pînă acum şi al cărei răspuns nu poate fi decît rezultatul filozofiei înseşi. *Faptul că* rezolvarea acestei sarcini înseamnă filozofie poate constitui un răspuns numai *avînd în vedere că o dată cu această sarcină se rezolvă toate celelalte pe care filozofia a căutat dintotdeauna să le rezolve.*

Afirmăm totuşi cu aceeaşi îndreptăţire cu care dogmaticul afirmă contrariul că ceea ce s-a înţeles pînă acum prin filozofie nu este posibil decît ca ştiinţă a cunoaşterii şi nu are ca obiect *existenţa,* ci *cunoaşte-*

rea; aşadar, principiul ei nici nu poate fi un principiu al existenţei, ci numai un principiu al cunoaşterii. — Trebuie să se stabilească în continuare dacă, pentru a ajunge de la cunoaştere la existenţă, vom reuşi — într-un mod mai cert decît îi reuşeşte dogmaticului încercarea opusă, de a realiza o cunoaştere pe baza existenţei considerate ca fiind autonomă — să deducem tot ceea ce este obiectiv, pe baza cunoaşterii *considerate* mai întîi ca fiind autonomă doar în vederea ştiinţei noastre şi să ridicăm prin aceasta cunoaşterea la autonomia absolută.

5. Cunoaşterea este socotită autonomă chiar o dată cu prima sarcină a ştiinţei noastre, aceea de a încerca dacă de la cunoaşterea ca atare (în măsura în care ea este act) poate fi găsită o trecere către ceea ce este obiectiv în ea (care nu este act, ci o existenţă, o subzistenţă); iar sarcinii înseşi nu i se poate reproşa nimic înainte de a experimenta.

Prin însăşi această sarcină se admite deci şi faptul că în *sine* cunoaşterea are un principiu absolut, iar acest principiu ce rezidă în cunoaşterea însăşi *va fi şi principiul filozofiei transcendentale ca ştiinţă.*

Dar fiecare ştiinţă este un ansamblu de teze cu o *formă determinată.* Aşadar, dacă va fundamenta întregul sistem al ştiinţei, acel principiu trebuie să determine nu numai *conţinutul* ci şi *forma* acestei ştiinţe.

Este unanim acceptat faptul că filozofiei îi revine o formă specifică, numită sistematică. — Presupunerea nedeductivă a acestei forme cade în sarcina altor ştiinţe care presupun deja ştiinţa ştiinţelor, dar nu în cea a acestei ştiinţe înseşi, care are de fapt ca obiect tocmai posibilitatea unei asemenea ştiinţe.

Ce este de fapt *forma ştiinţifică* şi care este originea ei? La această întrebare trebuie să răspundă pentru toate celelalte ştiinţe doctrina ştiinţei. - Dar această doctrină a ştiinţei este ea însăşi o *ştiinţă;* aşadar, ar fi nevoie de o doctrină a ştiinţei a doctrinei ştiinţei, însă

şi aceasta ar fi tot o ştiinţă şi aşa s-ar continua la infinit. — Se pune întrebarea cum poate fi explicat acest cerc, întrucît el este în mod evident de nerezolvat.

Acest cerc inevitabil pentru ştiinţă nu poate fi explicat dacă el nu rezidă la origine în *cunoaşterea* însăşi (în obiectul ştiinţei), şi anume astfel încît *conţinutul originar* al cunoaşterii să presupună *forma originară,* şi invers, *forma originară a cunoaşterii* să presupună conţinutul originar al acesteia şi ambele să se intercon-diţioneze reciproc. - în acest scop ar trebui găsit deci în inteligenţa însăşi un punct în care atît conţinutul, cît şi forma să ia naştere printr-unul şi acelaşi act indivizibil al cunoaşterii celei mai originare. — Sarcina de a găsi acest punct ar trebui să fie identică cu aceea de a găsi principiul întregii cunoaşteri.
Aşadar, principiul filozofiei trebuie să fie unul în care conţinutul să fie condiţionat deforma, iar forma, la rîn-dul ei, să fie condiţionată de conţinut, iar ambele să se presupună reciproc, şi nu doar conţinutul să presupună forma, sau invers. — împotriva unui prim principiu al filozofiei s-a adus printre altele şi următorul contraargument Principiul filozofiei trebuie să poată fi exprimat printr-un postulat. Fără îndoială, acest postulat nu va fi pur formal, ci material. Dar fiecare teză, indiferent care ar fi conţinutul ei, stă sub legile logicii. Aşadar, numai datorită faptului că este un postulat material, fiecare postulat material presupune postulate superioare, pe cele ale *logicii.* — Acestei argumentaţii nu îi lipseşte nimic decît să fie răsturnată. Să ne imaginăm drept supremă o teză formală oarecare, de exemplu, A = A; logică la această teză este numai forma identităţii dintre A şi A; dar de unde îmi apare însuşi A? *Dacă* este A, este identic cu sine; dar de unde provine? Fără îndoială, la această întrebare nu putem răspunde pornind de la teza însăşi, ci numai de la o teză superioară. Analiza A = A presupune sinteza A. Aşadar, este evident că nu poate fi conceput nici un principiu formal fără a presupune unul material, dar nici un principiu material fără unul formal.

Din acest cerc care rezultă din faptul că fiecare formă presupune un conţinut, iar fiecare conţinut o formă, nu putem ieşi dacă nu găsim o teză în care forma să fie condiţionată de conţinut, iar conţinutul de formă şi ambele să se facă posibile reciproc.
Aşadar, prima premisă falsă a acelei argumentaţii este de a considera *necondiţionate* postulatele logicii, adică nedeductibile din teze superioare. - Dar postulatele logice ne apar numai datorită faptului că transformăm tot în conţinut al tezelor ceea ce în altele este doar formă; aşadar, logica poate lua naştere numai fă-cînd abstracţie de teze determinate. Dacă apare în mod *ştiinţific,* poate apărea numai făcînd abstracţie de postulatele *supreme* ale cunoaşterii, iar întrucît ca postulate presupun la rîndul lor *chiar* forma logică, ele trebuie să fie astfel încît în ele, *ambele,* forma şi conţinutul, să se condiţioneze şi să se genereze reciproc. Dar această abstracţie nu poate fi făcută mai înainte de a stabili aceste postulate supreme ale cunoaşterii şi de a realiza însăşi doctrina ştiinţei. Acest nou cerc ce rezultă din faptul că doctrina ştiinţei trebuie să fundamenteze totodată logica, dar şi să fie realizată după legile logicii, primeşte aceeaşi explicaţie ca şi cercul prezentat anterior. întrucît în postulatele supreme ale cunoaşterii forma şi conţinutul se condiţionează reciproc, ştiinţa cunoaşterii trebuie să constituie totodată legea şi exersarea perfectă a formei ştiinţifice şi să fie, atît potrivit formei, cît şi conţinutului, absolut autonomă.
Al doilea capitol *Deducerea principiului însuşi*
Vorbim despre o deducere a principiului suprem. Nu poate fi vorba despre deducerea principiului dintr-unul *superior* şi nicidecum despre o demonstraţie a *conţinutului* său. Demonstraţia poate viza numai *demnitatea*

acestui principiu sau poate căuta să dovedească faptul că el este principiul *suprem* şi are toate acele caracteristici care îi revin unui astfel de principiu.
Această deducere poate fi făcută în moduri foarte diferite, îl alegem pe cel care, fiind cel mai uşor, ne permite să vedem în acelaşi timp în modul cel mai nemijlocit şi adevăratul sens al principiului.

1. Chiar şi scepticul recunoaşte că este posibilă o cunoaştere in genere — nu una sau alta anume, ci una oarecare, fie şi numai o cunoaştere a noncunoaş-terii. Dacă ştim ceva oarecare, această cunoaştere este ori una condiţionată, ori una necondiţionată. — Condiţionată? — o cunoaştem numai pentru că este în relaţie cu ceva necondiţionat. Aşadar, ajungem în orice caz la o cunoaştere necondiţionată. (Am demonstrat deja în capitolul precedent că în cunoaşterea noastră trebuie să existe ceva pe care nu-l mai cunoaştem pornind de la ceva superior.)
Se pune doar întrebarea ce ştim atunci în mod necondiţionat.
2. *Necondiţionat* cunosc numai ceva a cărui cunoaştere e condiţionată doar de subiectiv, iar nu de ceva obiectiv. — Or, se afirmă că numai o cunoaştere care este exprimată în teze *identice* este condiţionată doar de subiectiv. Căci în judecata A = A se face complet abstracţie de conţinutul subiectului A. Pentru această cunoaştere este total indiferent dacă A are într-adevăr sau nu *realitate.* Deci, dacă facem complet abstracţie de *realitatea* subiectului, A este avut în vedere numai în măsura în care este admis în *noi* şi este *reprezentat* de noi; nu se pune deloc întrebarea dacă acestei reprezentări îi corespunde ceva din afara noastră. Teza este evidentă şi certă şi nu ţine seama de măsura în care A este ceva care există în mod real sau e numai ceva imaginar sau chiar imposibil. Căci teza spune doar atît: concepîndu-l pe A, eu nu concep altceva decît pe A. Aşadar, cunoaşterea din această teză este condiţio-

nată numai *de gîndirea mea* (de ceea ce este subiectiv); adică potrivit explicaţiei, este *necondiţionată.*
3. Dar în întreaga cunoaştere este conceput ceva *obiectiv* care coincide cu subiectivul. în teza A = A nu există însă o asemenea coincidenţă. Deci toată cunoaşterea originară trece dincolo de *identitatea* gîndirii, iar teza A = A trebuie să presupună ea însăşi o astfel de cunoaştere. — De vreme ce îl concep pe A, îl concep, desigur, ca fiind A; dar cum ajung oare să îl concep pe A? Dacă este un concept schiţat în mod liber, el nu fundamentează o cunoaştere; dacă este un concept apărut din sentimentul necesităţii, el trebuie să aibă o realitate obiectivă.
Dacă se numesc *sintetice* toate tezele în care subiectul şi predicatul nu au ca intermediar *numai identitatea gîndirii,* ci şi ceva străin gîndirii, diferit de ea, întreaga noastră cunoaştere constă exclusiv din tezele sintetice şi numai în astfel de teze există o cunoaştere reală, adică una care îşi are *obiectul* în afara ei.
4. Dar tezele sintetice nu sînt *necondiţionate* — certe prin ele însele, căci numai cele identice sau analitice sînt astfel (2). Deci dacă e să existe certitudine în tezele sintetice — iar prin aceasta în toată cunoaşterea noastră —, ele trebuie reduse la ceva *cert în mod necondiţionat,* adică la *identitatea gîndirii în genere,* ceea ce este însă contradictoriu.
5. Această contradicţie s-ar putea rezolva numai *dacă s-ar găsi un punct oarecare unde identicul şi sinteticul să fie unul şi acelaşi lucru sau o teză care, fiind identică este totodată sintetică* şi, *fiind sintetică este şi identică*
Modul în care putem ajunge la certitudine în privinţa unor asemenea teze în care ceva obiectiv, cu totul străin, coincide cu ceva subiectiv (şi aceasta se în-tîmplă în orice judecată sintetică A = B; predicatul, conceptul, reprezintă aici întotdeauna subiectivul, iar subiectul reprezintă obiectivul) nu poate fi înţeles,

a) dacă nu există în genere ceva *absolut adevărat.* Căci dacă în cunoaşterea noastră ar exista o regresie Infinită de la un principiu la altul, ar trebui, pentru a ajunge la sentimentul acelei constrîngeri (la certitudinea tezei), să străbatem înapoi, cel puţin în mod Inconştient, acea serie infinită, ceea ce, evident, este absurd. Dacă seria este într-adevăr infinită, ea nu poate fi străbătută în nici un fel. Dacă nu este infinită, există ceva absolut adevărat. —'Dacă există aşa ceva, întreaga noastră cunoaştere şi fiecare adevăr particular din cunoaşterea noastră trebuie să fie împletite cu acea certitudine absolută; *sentimentul obscur* al acestei relaţii produce acel

sentiment al constrîngerii, o dată cu care considerăm adevărată o teză oarecare. — Filozofia va transforma acest sentiment obscur în concepte clare, punînd în evidenţă acea relaţie şi principalele elemente intermediare ale acesteia.
b) Acel ceva absolut adevărat poate fi doar o cunoaştere *identică:* dar întrucît toată *cunoaşterea* adevărată este sintetică, acel ceva absolut adevărat, fiind o cunoaştere identică, trebuie să fie şi o cunoaştere sintetică în mod necesar; deci dacă există ceva absolut adevărat, trebuie să existe şi un punct în care din cunoaşterea identică izvorăşte nemijlocit cea sintetică, iar din cea sintetică izvorăşte cunoaşterea identică.
6. Pentru a putea rezolva sarcina de a găsi un astfel de punct, trebuie, fără îndoială, să pătrundem mai adînc în opoziţia dintre tezele identice şi cele sintetice.
în fiecare teză se compară între ele două concepte, adică sînt admise fie ca identice, fie ca nonidentlce. în teza identică se compară doar *gîndirea cu ea însăşi.* — în schimb, teza sintetică trece dincolo de *simpla* gîndi-re; concepînd subiectul tezei, nu concep şi predicatul, ci predicatul se *alătură* subiectului; aşadar, aici obiectul nu este *doar* determinat de conceperea sa, ci este privit ca fiind *real,* căci este real tocmai ceea ce nu poate fi creat prin *simpla* concepere.

Dacă o teză identică este cea în care conceptul se compară doar cu conceptul şi una sintetică cea în care conceptul se compară cu obiectul diferit de el, sarcina de a găsi un punct în care cunoaşterea identică este şi sintetică nu înseamnă altceva decît: *a găsi un punct în care obiectul şi conceptul lui, lucrul şi reprezentarea sa* sînt *absolut* una în *mod originar* şi *nemijlocit.*
Se poate demonstra astfel şi mai pe scurt faptul că această sarcină este identică cu aceea de a găsi un principiu al întregii cunoaşteri. — Modul în care reprezentarea şi lucrul pot fi în concordanţă este absolut inexplicabil dacă nu există în cunoaşterea însăşi un punct în care ambele sînt în *mod originar* una — sau în *care există identitatea perfectă dintre existenţă şi reprezentare.*
7. întrucît reprezentarea este subiectivul, iar existenţa este ceea ce e obiectiv, sarcina, determinată foarte precis, nu înseamnă altceva decît: a găsi *punctul în care subiectul şi obiectul* sînt una în *mod nemijlocit.*
8. Prin această delimitare tot mai strictă, sarcina este ca şi rezolvată. — Acea identitate nemijlocită dintre subiect şi obiect poate exista numai acolo unde ceea ce *este reprezentat* este în acelaşi timp şi cel *care reprezintă,* ceea ce *este intuit* e şi cel *care intuieşte.* — Dar această identitate dintre ceea ce este reprezentat şi cel care reprezintă nu există decît în conştiinţa de sine; aşadar, punctul căutat a fost găsit în conştiinţa de sine.
Lămuriri
a) Dacă privim acum înapoi la postulatul identităţii A=A, constatăm că din el am putut deduce principiul nostru. — S-a afirmat că în orice teză identică gîndirea este comparată cu ea însăşi, fapt care se produce, fără îndoială, printr-un *act de gîndire.* Aşadar, teza A = A presupune o gîndire care în *mod nemijlocit devine*

obiect sieşi; dar un asemenea act de gîndire ce devine obiect sieşi nu există decît în *conştiinţa de sine.* Desigur, nu putem înţelege cum se poate selecta ceva real dintr-o teză a logicii socotită doar ca atare; în schimb, înţelegem cum se poate găsi ceva real în această teză prin reflecţie asupra actului de gîndire; de exemplu, categoriile, pornind de la funcţiile logice ale judecăţii, şi actul conştiinţei de sine, pornind de la orice teză identică.
b) Numai prin actul conştiinţei de sine se poate lămuri oricine că în conştiinţa de sine subiectul şi obiectul gîndirii sînt una. Aceasta ţine de faptul că întreprindem acest act şi în cursul acestui act reflectăm totodată asupra lui. — Conştiinţa de sine este actul prin care cel

ce gîndeşte devine obiect sieşi în mod nemijlocit şi invers, acest act, şi nu altul, constituie conştiinţa de sine. — Acest act este o acţiune absolut liberă, la care poţi fi condus nu însă şi constrîns. — în continuare este presupusă permanent abilitatea fiecăruia de a se intui în acest act, de a se diferenţia în ceea ce este conceput şi în cel care concepe şi de a se recunoaşte în această diferenţiere tot ca o identitate.

c) Conştiinţa de sine este un act, dar prin fiecare act realizăm ceva. — Fiecare concepere este un act şi fiecare concepere determinată este un act determinat; dar prin fiecare concepere determinată ne apare şi un *concept* determinat. Conceptul nu este nimic altceva decît însuşi actul gîndirii şi, făcînd abstracţie de acest act, el nu e nimic. Prin actul conştiinţei de sine trebuie să ia naştere de asemenea un concept, iar acesta nu este altul decît cel de eu. Devenind mie însumi obiect datorită conştiinţei de sine, îmi apare conceptul eului şi invers, conceptul eului nu este decît conceptul obiectivării de sine.

d) Conceptul eului se realizează prin actul conştiinţei de sine; aşadar, în *afara* acestui act eul nu înseamnă nimic, întreaga lui realitate se *bazează* numai pe acest act şi *eul* însuşi *nu este altceva decît acest act.*

Eul poate fi reprezentat deci numai *ca act* în genere, altfel nefiind nimic.

O problemă ce urmează abia să fie clarificată este dacă obiectul *exterior* nu e ceva diferit de *conceptul* său, dacă şi aici conceptul şi obiectul sînt una; întrucît eul nu înseamnă, evident, nimic în *afara* acestui act şi există într-adevăr doar în acest act, nu este nevoie să demonstrăm că eul *însuşi* (obiectul) şi *conceptul* eului, adică actul prin care gîndirea în genere devine obiect sieşi, sînt absolut unul şi acelaşi lucru.

Aşadar, aici este acea identitate originară dintre gîndire şi obiect, dintre manifestare şi existenţă, pe care am căutat-o şi nu am întîlnit-o nicăieri altundeva. Eul nu *există* deloc *înaintea* acelui act prin care gîndirea devine obiect sieşi; el nu este, deci, nimic altceva decît gîndirea ce se obiectivează şi, prin urmare, nu este absolut nimic în afara gîndirii. — Faptul că pentru atîţia această identitate dintre gîndire şi apariţie rămîne ascunsă în cazul eului îşi are temeiul numai in aceea că ei nu pot nici să realizeze actul conştiinţei de sine în mod liber şi nici să reflecteze în cursul acestui act la ceea ce ia naştere în acesta. — în privinţa conştiinţei de sine trebuie remarcat faptul că într-adevăr facem distincţia între conştiinţa de sine ca act şi conştiinţa pur empirică; ceea ce numim îndeobşte conştiinţa este ceva care doar însoţeşte reprezentările obiectelor şi care menţine identitatea în cursul varietăţii reprezentărilor; aşadar, ceva de tip pur empiric prin care, desigur, sînt conştient de mine însumi, dar numai în calitate de „cel care reprezintă". — însă actul despre care este vorba aici este unul prin care sînt conştient de mine nu printr-o determinare sau alta, ci în *mod originar,* iar această conştiinţă se numeşte, în opoziţie cu cealaltă, conştiinţa *pură* sau *conştiinţă de sine,* K<XT' *iţoxA** •

Geneza acestor două tipuri de conştiinţă poate fi lămurită şi în felul următor. Dacă ne lăsăm cu totul în voia succesiunii involuntare a reprezentărilor, aceste reprezentări, oricît ar fi de variate şi diferite, vor apă-

rea totuşi ca aparţinînd unui subiect identic. Dacă reflectez asupra acestei identităţi în reprezentări a subiectului, îmi apare propoziţia: *Eu gîndesc.* Acest „Eu gîndesc" însoţeşte toate reprezentările şi asigură, între ele, continuitatea conştiinţei. — Dar dacă ne eliberăm de orice reprezentare pentru a deveni conştienţi de noi în *mod originar,* nu apare propoziţia *Eu gîndesc,* ci propoziţia „Eu sînt", care este, fără îndoială, superioară, în propoziţia „Eu gîndesc" există deja expresia unei determinaţii sau a unei influenţări asupra eului; propoziţia *Eu sînt* este, în schimb, o propoziţie infinită pentru că este o propoziţie care nu are un predicat *real,* dar care tocmai de aceea reprezintă condiţia unei infinităţi de predicate *posibile.*

e) Eul nu este ceva diferit de gîndirea lui; gîndirea eului şi eul însuşi sînt absolut una; aşadar, eul nu înseamnă absolut nimic în *afara* gîndirii; deci nu e nici *lucru,* nici *problemă,* ci ceea ce este

nonobiectiv la infinit. Acest fapt trebuie înţeles astfel. Eul este totuşi obiect, dar numai *pentru el însuşi;* deci Ia *origine* el nu face parte din lumea obiectelor, el *devine* obiect abia prin faptul că se transformă singur în obiect şi nu devine obiect pentru ceva din exterior, ci întotdeauna numai pentru el însuşi.

Tot ceea ce nu este *eu* este la origine obiect şi tocmai de aceea nu este obiect pentru sine, ci pentru cineva care intuieşte din afara lui. Ceea ce este originar obiectiv nu este niciodată decît ceva cunoscut, nicidecum cineva care cunoaşte. Eul devine ceva cunoscut numai prin cunoaşterea sa de sine. — Se spune despre materie că este lipsită de sine tocmai pentru că nu are interioritate şi nu este decît ceva cuprins într-o intuiţie străină.

f) Dacă eul nu este nici lucru, nici problemă, nu ne putem întreba nici despre un predicat al eului; el nu are altul decît tocmai pe acesta: că nu este un lucru.

Caracterul eului rezidă chiar în faptul că nu are alt predicat decît pe cel al conştiinţei de sine.

La acelaşi rezultat putem ajunge şi dacă pornim din alte direcţii.

Principiul suprem al cunoaşterii nu mai poate avea fundamentul cunoaşterii în ceva superior lui. Aşadar, şi pentru noi acel *principium essendi* al său trebuie să fie una cu cel *cognoscendi* şi să coincidă cu el.

Tocmai de aceea, acest necondiţionat nu poate fi căutat într-un *lucru* oarecare; căci ce este obiect este chiar la origine obiect al cunoaşterii, pe cînd ce este *principiu* al întregii cunoaşteri nici nu este la origine sau în sine obiect al cunoaşterii, ci poate deveni astfel numai *printr-un act particular al libertăţii.*

Aşadar, necondiţionatul nu poate fi căutat în lumea obiectelor în genere (de aceea, chiar şi pentru fizică, la fel ca şi pentru filozofia transcendentală, ceea ce este pur obiectiv, materia, nu este ceva originar, ci este aparenţă).

Necondiţionat înseamnă ceea ce nu poate deveni nicidecum lucru sau problemă. Deci prima problemă a filozofiei poate fi exprimată şi astfel: a găsi ceva nu poate fi conceput nicidecum drept lucru. Dar aşa ceva nu este decît *eul* şi invers, eul este ceea ce e în sine nonobiectiv.

g) Dacă eul nu este nicidecum obiect — lucru —, pare greu să explicăm cum anume este posibilă în genere o cunoaştere a lui sau ce tip de cunoaştere adoptăm faţă de el.

Eul este un act pur, o acţiune pură, care în cunoaştere trebuie să fie absolut nonobiectivă, tocmai pentru că este *principiul* întregii cunoaşteri. Dacă e să devină deci obiect al cunoaşterii, aceasta trebuie să se producă datorită unui tip de cunoaştere total diferit de cunoaşterea comună. Această cunoaştere aa) trebuie să fie absolut liberă tocmai pentru că orice altă cunoaştere *nu* este *liberă:* aşadar, o cunoaştere spre care nu ne conduc argumentele, raţionamentele

şi în genere medierea prin concepte; deci trebuie să fie în genere o intuire;

bb) trebuie să fie o cunoaştere al cărei obiect nu este *independent* de ea, aşadar, o *cunoaştere care este totodată o producere a obiectului său* — o intuiţie care în genere produce în mod liber şi în care cel care produce şi ceea ce este produs sînt unul şi acelaşi.

O astfel de intuiţie este numită *intuiţie intelectuală,* în opoziţie cu intuiţia sensibilă care nu apare ca producere a obiectului ei şi în care, aşadar, *intuirea însăşi* este diferită de ceea ce este intuit.

O asemenea intuiţie este *eul* pentru că abia *prin cunoaşterea de sine a eului* ia naştere *eul însuşi* (obiectul). Căci, întrucît eul (ca obiect) nu este nimic altceva decît tocmai *cunoaşterea de sine,* eul ia naştere numai prin *faptul că* se cunoaşte pe sine; aşadar, *eul însuşi* este o cunoaştere care totodată se produce singură (ca obiect).

Intuiţia intelectuală este organul întregii gîndiri transcendentale. Căci gindirea transcendentală vizează tocmai să transforme în obiect al ei, graţie libertăţii, ceea ce, altfel, nu este obiect; ea presupune o capacitate de a produce şi de a intui totodată anumite acţiuni ale spiritului, astfel încît producerea obiectului şi intuirea însăşi să fie absolut una; dar tocmai această capacitate este cea a intuiţiei intelectuale.

Filozofarea transcendentală trebuie să fie însoţită deci permanent de intuiţia intelectuală.

Toată pretinsa neînţelegere a acelei filozofări nu provine din caracterul ei neinteligibil, ci din lipsa organului cu care trebuie concepută. Fără această intuiţie filozofarea însăşi nu are substratul care să susţină şi să sprijine gîndi-rea; acea intuiţie este cea care în gîndirea transcendentală apare în locul lumii obiective şi susţine oarecum zborul speculaţiei. *Eul însuşi* este un obiect care *există prin faptul că se cunoaşte pe sine,* adică este o

intuire intelectuală permanentă; întrucît ceea ce se produce pe sine constituie unicul obiect al filozofiei transcendentale, intuiţia intelectuală este pentru această filozofie tocmai ceea ce este spaţiul pentru geometrie. Aşa cum fără intuiţia spaţiului geometria ar fi absolut neinteligibilă pentru că toate construcţiile ei nu sînt decît diferite tipuri şi moduri de a limita acea intuiţie, tot astfel fără intuiţia intelectuală ar fi absolut neinteligibilă întreaga filozofie pentru că toate conceptele ei nu sînt decît diferite limitări *ale producerii care se ia pe sine drept obiect,* adică ale intuiţiei intelectuale. (Cf. Fichte, „Einleitung in die Wissenschaftslehre" — Introducere în doctrina ştiinţei, în *Philosophisches Journal — Jurnal filozofic).*
în legătură cu motivul pentru care prin această intuiţie s-a înţeles ceva misterios — un sens special, pretins însă doar de unii —, nu e de precizat altă cauză decît că ei se lipsesc într-adevăr de acesta, ceea ce însă este fără îndoială la fel de puţin surprinzător pe cît este faptul că ei se lipsesc şi de alt sens a cărui realitate poate fi pusă la fel de puţin sub semnul îndoielii.
h) Eul nu *este* altceva decît o *producere care devine obiect sieşi,* adică o intuiţie intelectuală. Dar însăşi intuiţia intelectuală este o acţiune absolut liberă; deci această intuiţie nu poate fi demonstrată, ci numai revendicată; dar eul însuşi nu este decît această intuiţie, deci *eul* ca principiu al filozofiei nu este decît ceva care este *postulat.*
De cînd Reinhold şi-a stabilit drept scop fundamentarea ştiinţifică a filozofiei, s-a vorbit mult despre un prim principiu de la care ar trebui să pornească filozofia şi prin care se înţelegea îndeobşte o teoremă ce urma să includă întreaga filozofie. Dar este uşor de înţeles că filozofia transcendentală nu poate pleca de la o teoremă, chiar şi pentru faptul că porneşte de la subiectiv, adică de la ceea ce se poate obiectiva doar

printr-un act particular al libertăţii. O teoremă este o teză care vizează o *existenţă.* Filozofia transcendentală nu porneşte însă de la o existenţă, ci de la o acţiune liberă, iar aceasta nu poate fi decît postulată. Orice ştiinţă care nu este empirică trebuie să excludă orice empirism chiar din primul ei principiu, adică să nu presupună obiectul ei ca fiind deja existent, ci sd-1 *producă.* Astfel procedează de pildă geometria, pornind nu de la teoreme, ci de la postulate. Prin faptul că în ea este postulată construcţia cea mai originară şi se lasă chiar la latitudinea învăţăcelului să o producă, acesta este îndrumat încă de la început către construcţia proprie. — La fel se întîmplă în filozofia transcendentală. Neînsoţită de gîndirea de tip transcendental, ea s-ar dovedi neinteligibilă. De aceea este necesar ca încă de la început să ne transpunem cu ajutorul libertăţii în gîndirea de acest tip, iar aceasta se realizează prin intermediul actului liber care generează principiul. Dacă în genere filozofia transcendentală nu îşi presupune obiectele, ea poate presupune măcar *primul* ei obiect, *principiul,* şi îl poate postula doar ca pe unul care poate fi construit în mod liber; aşa cum principiul este propria ei construcţie, tot astfel sînt şi celelalte concepte ale ei, iar întreaga ştiinţă nu are de a face decît cu propriile ei construcţii libere.
Dacă principiul filozofiei este un postulat, obiectul acestui postulat va fi construcţia cea mai originară pentru *simţul intern,* adică *eul,* dar nu în măsura în care acesta este determinat într-un mod particular sau altul, ci *eul* în genere, ca producere de sine. Prin această construcţie originară şi în această construcţie se realizează totuşi ceva determinat, aşa cum se *realizează* ceva determinat prin fiecare act determinat al spiritului. Dar produsul nu este absolut nimic în *afara* construcţiei, el nu există decît construindu-se şi, facînd abstracţie de construcţie, el

există la fel de puţin ca linia

geometrului. — Nici această linie nu este ceva existent, căci linia de pe tablă nu este linia însăşi şi este recunoscută ca linie numai prin faptul că nu se abate de la o intuiţie originară a liniei înseşi.
Tocmai de aceea se poate demonstra ce *este* eul la fel de puţin pe cît se poate demonstra ce este linia; se poate descrie doar *acţiunea* în urma căreia ia naştere eul. - Dacă linia ar putea fi demonstrată, nu ar avea nevoie să fie postulată. La fel se întîmplă cu acea linie transcendentală a producerii, care trebuie intuită la origine in filozofia transcendentală şi din care rezultă abia toate celelalte construcţii ale ştiinţei.
Ce este eul aflăm numai din faptul că îl producem, căci doar în eu este originară identitatea dintre exis tentă şi producere. (Cf. jMlgemeine Ubersicht der phi-losophischen Literatur" — Privire generală asupra literaturii filozofice, în *Neues philosophisches Journal — Noul jurnal filozofic,* fascicula 10.)
i) Ceea ce ne apare datorită actului originar al intuiţiei intelectuale poate fi exprimat într-un principiu pe care îl putem numi primul principiu al filozofiei. — Dar prin intuiţia intelectuală eul ne apare în măsura în care este *propriul său produs,* fiind producător şi produs totodată. Această identitate dintre eul care este producător şi eul ca produs este exprimată în teza *eul = eu,* teză care, întrucît pune semnul egalităţii intre elementele opuse, nu este nicidecum o teză identică, ci una sintetică.
Prin teza eu = eu, teza A = A se transformă deci într-o teză sintetică, iar noi am găsit punctul în care cunoaşterea identică izvorăşte nemijlocit din cea sintetică, iar cunoaşterea sintetică din cea identică. Dar în acest punct apare şi principiul întregii cunoaşteri (cap. I). Deci principiul întregii cunoaşteri trebuie să fie exprimat în teza eu - eu pentru că tocmai această teză este *singura care poate fi* deopotrivă identică şi sintetică.

Spre acelaşi punct ne-a condus simpla reflecţie asupra tezei A = A. Teza A = A pare să fie totuşi identică, dar ea ar putea avea prea bine şi o semnificaţie sintetică, anume dacă unui A i s-ar opune celălalt. Aşadar, în locul lui A ar trebui pus un concept care să exprime o *dualitate originară in cadrul identităţii,* şi invers.
Un astfel de concept este cel al unui obiect care se opune lui însuşi, fiind totodată identic cu sine. Dar un asemenea obiect este numai cel *care* este *de la sine, deopotrivă, cauză şi efect,* producător şi produs, subiect şi obiect. — Aşadar, conceptul unei identităţi originare în dualitate, şi invers, este numai conceptul unui *subiect-obiect* care la origine nu apare decît în conştiinţa de sine.
Fizica porneşte în *mod arbitrar* de la natură ca de la ceva *productiv şi produs* totodată, pentru a deduce din acel concept aspectele particulare. Acea identitate nu este obiect nemijlocit al cunoaşterii decît în conştiinţa de sine nemijlocită, la potenţa supremă a obiectivării de sine în care filozoful transcendental se transpune chiar de la început — nu arbitrar, ci în mod *liber;* iar însăşi dualitatea originară din natură nu poate fi explicată în cele din urmă decît admiţînd natura ca inteligenţă.
j) Teza eu = eu îndeplineşte şi a doua cerinţă pretinsă principiului cunoaşterii, aceea ca el să fundamenteze deopotrivă forma şi conţinutul cunoaşterii. Căci principiul formal suprem A = A nu este posibil decît prin *actul* exprimat în teza eu = eu, prin actul celui care se obiectivează pe sine, al gîndirii identice cu sine. Aşadar, departe de a depinde de principiul identităţii, teza eu - eu îl condiţionează mai degrabă pe acesta. Căci dacă eul nu ar fi = eu, nici A n-ar putea fi = A, fiindcă identitatea admisă în prima teză nu exprimă totuşi decît o identitate între subiectul care judecă şi cel în care A este admis ca *obiect,* adică o identitate între eul ca subiect şi eul ca obiect.

Observaţii generale
1. Contradicţia rezolvată prin deducţia anterioară a fost următoarea: Ştiinţa cunoaşterii nu poate pleca de la ceva *obiectiv,* căci ea începe chiar cu îndoiala generală privitoare la realitatea obiectivului. Aşadar, ceea ce este cert în mod necondiţionat nu poate să rezide pentru ea decît în ceea ce este absolut *nonobiectiv,* ceea ce dovedeşte şi nonobiectivitatea tezelor identice (ca fiind singurele certe în mod necondiţionat). Dar n-am putea înţelege cum izvorăşte ceva obiectiv din ceea ce este nonobiectiv la origine, dacă nonobiectivul n-ar fi un *eu,* adică un principiu care *devine* obiect sieşi. — Numai ceea ce nu este obiect la origine se poate transforma pe sine în obiect, obiectivîndu-se astfel. Pe baza acestei dualităţi originare în el însuşi se desfăşoară pentru eu tot ceea ce el conştientizează ca fiind obiectiv, iar doar acea identitate *originară* din dualitate este cea care corelează şi reuneşte întreaga cunoaştere sintetică.
2. Ar fi necesare cîteva remarci în privinţa limbajului acestei filozofii.
în antropologia sa, Kant găseşte ciudat faptul că de îndată ce începe să vorbească despre sine folosind cu-vîntul eu, copilul pare să vadă o lume nouă. în fapt, acest lucru este foarte firesc; cea care i se deschide este lumea intelectului, căci cel care îşi poate spune *eu* se ridică tocmai prin aceasta deasupra lumii obiective şi intră dintr-o intuiţie străină în propria sa Intuiţie. — Filozofia trebuie să pornească, fără îndoială, de la acel concept care conţine în sine întreaga sferă a Intelectului şi din care ea se dezvoltă.
Tocmai din aceasta ne putem da seama că în conceptul de eu se află ceva superior simplei expresii a *individualităţii,* că actul *conştiinţei de sine în genere* este cel o dată cu care trebuie să apară, desigur, conştiinţa individualităţii; însă el însuşi nu conţine nimic

individual. — Pînă acum a fost vorba numai despre *eu* ca *act al conştiinţei de sine în genere;* abia pe baza lui trebuie dedusă orice individualitate.
Prin eu ca principiu concepem eul individual tot atît de puţin ca pe cel empiric — eul care apare în conştiinţa empirică. Determinată şi limitată în mod diferit, conştiinţa pură o dă pe cea empirică; aşadar, ambele sînt diferite numai datorită limitelor lor. Anulaţi limitele celei empirice şi veţi avea eul absolut despre care este vorba aici! — Pura conştiinţă de sine este un act situat în afara oricărui timp şi care abia el însuşi constituie orice timp; conştiinţa empirică este cea care se produce numai în timp şi prin succesiunea reprezentărilor.
în sine este absurdă întrebarea dacă eul este un lucru în sine sau un fenomen. Nu e nicidecum un lucru: nici lucru în sine, nici fenomen.
Dilema invocată aici, aceea de a şti dacă totul trebuie să fie ceva sau să nu fie nimic ş.a.m.d., se *bazează* pe ambiguitatea conceptului de Ceva. Dacă *Ceva* desemnează în genere ceva *real* în opoziţie cu ceva doar *imaginat,* eul trebuie să fie într-adevăr ceva real în-trucît el este *principiul* întregii realităţi. Dar tot atît de clar este faptul că, tocmai fiindcă este *principiul* întregii realităţi, el nu poate fi real în acelaşi sens în care este cel căruia i se atribuie doar o realitate dedusă. Realitatea pe care cei ce avansează dilema o consideră drept unica adevărată, realitatea lucrurilor, nu este decît una împrumutată şi constituie numai reflexul celei superioare. — Privită mai îndeaproape, dilema nu înseamnă, aşadar, decit că totul este fie un lucru fie nu e nimic; ceea ce se vădeşte imediat a fi fals, deoarece există, desigur, un concept superior celui al lucrului, anume conceptul de *acţiune,* de *activitate.*
Acest concept trebuie să fie într-adevăr superior celui al lucrului, întrucît lucrurile însele nu trebuie înţelese decît ca modificări ale unei activităţi limitate în mod diferit. — Existenţa lucrurilor nu constă, fireşte, într-un simplu repaus sau într-o simplă inactivitate.

Căci chiar şi orice umplere a spaţiului nu reprezintă decît un grad de activitate, iar fiecare lucru nu înseamnă decît un anumit grad de activitate prin care se umple spaţiul.

Paradoxul că despre eu nu se poate spune că *este* se explică prin faptul că eului nici nu i se atribuie vreunul dintre predicatele atribuite lucrurilor. Anume, despre eu nu se poate spune că este numai pentru că el este *existenţa însăşi.* Actul etern al conştiinţei de sine, neintegrat în timp şi pe care îl numim *eu,* este cel care face să existe toate lucrurile; aşadar, cel care nu are nevoie de o altă existenţă care să îl susţină, ci, susţinîndu-se şi sprijinindu-se singur, apare, din punct de vedere obiectiv, ca *devenire eternă* şi, din punct de vedere subiectiv, ca *producere infinită.*
3. înainte de a trece la edificarea sistemului însuşi nu este inutil să arătăm modul în care principiul poate fundamenta *deopotrivă* filozofia teoretică şi pe cea practică; se înţelege de la sine că aceasta este o caracteristică necesară a principiului.
Nu este posibil ca principiul să fie principiu al filozofiei teoretice şi al celei practice deopotrivă, fără ca el însuşi să fie deopotrivă teoretic şi practic. întrucît un principiu teoretic este o *teoremă,* pe cînd unul practic este un *imperativ,* va trebui să se afle ceva între cele două — iar acesta este *postulatul,* care se învecinează cu filozofia *practică* pentru că este o simplă *cerinţă,* iar cu cea *teoretică* pentru că reclamă o *construcţie pur teoretică.* — Totodată, prin faptul că este apropiat de cerinţele practice, se explică de unde îşi ia postulatul forţa de constringere. Intuiţia intelectuală este ceva care *poate* fi cerut şi pretins; cine nu este capabil de ea *ar trebui* măcar să fie.
4. Oricine ne-a urmărit pînă acum cu atenţie înţelege de la sine că începutul şi sfîrşitul acestei filozofii este *libertatea,* indemonstrabilul absolut care se demonstrează numai prin el însuşi. Ceea ce stă să se prăbuşească în celelalte sisteme ale libertăţii este dedus din

ea însăşi în acest sistem. Existenţa nu înseamnă in acest sistem decît *libertate suprimată.* într-un sistem care consideră existenţa ca fiind primordială şi supremă, trebuie ca nu numai cunoaşterea să fie simpla copie a unei existenţe originare, ci şi întreaga libertate să fie doar o iluzie necesară pentru că nu se cunoaşte principiul ale cărui mişcări constituie manifestările ei aparente.
SECŢIUNEA A DOUA
Deducerea generală a idealismului transcendental
Avertisment
1. Idealismul a fost deja exprimat în primul nostru principiu. Căci, pentru că eul *există* nemijlocit chiar prin conceperea sa (întrucît el nu este nimic altceva decît conceperea de sine), teza eu = eu este = cu teza *Eu sînt,* în timp ce teza A = A nu spune decît că *dacă* A este admis, el este considerat identic cu sine. în legătură cu eul nu este nicidecum posibilă întrebarea dacă el este admis. Dacă teza *Eu sînt* constituie principiul întregii filozofii, nici nu poate exista o altă realitate decît cea identică cu realitatea acestei teze. Dar această teză nu spune că eu sînt pentru ceva oarecare aflat în afara mea, ci numai că sînt *pentru mine* însumi. Aşadar, chiar tot ceea ce este în genere nu va putea fi decît pentru *eu* şi nu va exista nicidecum o altă libertate.
2. Aşadar, demonstraţia cea mai generală a idealităţii universale a cunoaşterii este cea întreprinsă de *doctrina ştiinţei* prin raţionamente nemijlocite pe baza tezei *Eu sînt.* Dar este posibilă şi o altă demonstraţie, cea factică, întreprinsă într-un *sistem al idealismului transcendental* prin faptul că întregul sistem al cunoaşterii este dedus efectiv din acel principiu. întrucît aici nu avem de-a face cu doctrina ştiinţei, ci cu însuşi sistemul cunoaşterii conform principiilor idealismului transcendental, nu putem oferi decît rezultatul general al doctrinei ştiinţei — pentru a putea începe să deducem sistemul amintit al cunoaşterii pornind de la punctul determinat de doctrina ştiinţei.

3. Am trece de îndată chiar la edificarea filozofiei teoretice şi practice, dacă această împărţire însăşi nu ar trebui mai întîi să fie dedusă cu ajutorul doctrinei ştiinţei, care potrivit

caracterului ei nu e nici teoretică, nici practică, ci ambele deopotrivă. Aşadar, in primul rînd va trebui să demonstrăm opoziţia necesară dintre filozofia teoretică şi cea practică — să demonstrăm că, aşa cum dovedeşte doctrina ştiinţei, ambele se presupun reciproc şi că una nu este posibilă fără cealaltă — pentru a putea clădi pe aceste principii generale însuşi sistemul amîndurora.

Demonstraţia/aptului că întreaga cunoaştere trebuie să fie dedusă pornind de la eu şi că nu există un alt temei al realităţii cunoaşterii lasă încă fără răspuns întrebarea: Cum oare este instituit cu ajutorul eului întregul sistem al cunoaşterii (de exemplu, lumea obiectivă împreună cu toate determinaţiile ei, istoria ş.a.m.d.)? Chiar şi celui mai înverşunat dogmatic i se poate demonstra că lumea nu constă totuşi decît din reprezentări, dar convingerea deplină vine abia din faptul că *mecanismul genezei lor* este explicat complet pe baza principiului intern al activităţii spirituale; căci, într-adevăr, nu va mai fi cineva care, dacă vede cum lumea obiectivă, împreună cu toate determinaţiile ei, se dezvoltă din pura conştiinţă de sine fără nici o influenţă exterioară, să mai găsească necesară o lume independentă de aceasta — ceea ce constituie întru-cîtva ideea leibniziană, greşit înţeleasă, despre armonia prestabilită. Dar înainte de a deduce însuşi acest mecanism, se naşte întrebarea: Cum ajungem să admitem în genere un asemenea mecanism? în această deducţie privim eul ca pe o activitate complet oarbă. Ştim că la origine eul nu este decît activitate; dar cum ajungem să-l admitem ca pe o activitate oarbă? Această determinaţie trebuie alăturată mai întîi conceptului de activitate. într-o ştiinţă ca a noastră nu este permis ca, invocînd un fapt, să invocăm sentimentul de con-strîngere în cunoaşterea noastră teoretică şi apoi să

conchidem că, întrucît eul nu este la origine decît activitate, acea forţare trebuie înţeleasă numai ca o activitate oarbă (mecanică); mai degrabă, existenţa acelei constrîngeri trebuie să fie dedusă abia din natura eului însuşi; de altfel, întrebarea privitoare la temeiul acelei constrîngeri presupune o activitate liberă la origine şi care este una cu cea impusă. Şi aşa şi este. Libertatea este principiul unic pe care se conturează totul, iar în lumea obiectivă nu observăm ceva existent în afara noastră, ci doar limitarea internă a propriei noastre activităţi libere. Existenţa în genere nu este decît expresia unei libertăţi înfrînate. Aşadar, activitatea noastră liberă este cea înlănţuită în cunoaştere. Dar, pe de altă parte, nu am avea nici o idee despre o activitate limitată, dacă în noi nu ar exista, totodată, una nelimitată. Această coexistenţă necesară în unul şi acelaşi subiect a unei activităţi libere, dar îngrădite, şi a uneia care nu poate fi îngrădită trebuie, dacă există într-adevăr, să fie *necesară,* iar deducerea acestei necesităţi ţine de filozofia *superioară,* care este deopotrivă teoretică şi practică.

Aşadar, dacă însuşi sistemul filozofiei se împarte în filozofie teoretică şi practică, trebuie să se poată demonstra în *genere* că încă de la origine şi în virtutea conceptului său, eul nu poate fi o activitate limitată (deşi liberă) fără a fi totodată o activitate nelimitată, şi invers. Această demonstraţie trebuie să premeargă înseşi filozofiei teoretice şi celei practice.

Chiar din demonstraţie va reieşi că această demonstraţie a coexistenţei necesare a celor două activităţi din eu este şi o demonstraţie generală a idealismului transcendental.

Demonstraţia generală a idealismului transcendental este întreprinsă doar pe baza tezei deduse în cele de mai sus: *Prin actul conştiinţei de sine eul devine obiect sieşi.*

în această teză se pot recunoaşte de îndată altele două:

1. Eul este doar obiect *pentru sine,* deci nu pentru ceva exterior. Dacă admitem o înriurire din afară asupra eului, el ar trebui să fie *obiect* pentru ceva exterior. Dar eul nu este nimic pentru orice este exterior. Aşadar, asupra eului *ca* eu nu-şi poate exercita influenţa nimic din afară.
2. Eul *devine* obiect; aşadar, el nu *este* la origine obiect. Ne oprim la această teză pentru a deduce în continuare pe baza ei.

a) Dacă la origine eul nu este obiect, atunci el este opusul obiectului. Dar tot ceea ce este obiectiv este ceva aflat în repaus, fixat, incapabil să acţioneze el însuşi, nefiind decît obiectul acţiunii. Aşadar, eul este la origine *doar* activitate. — Apoi, în conceptul de obiect este gîndit conceptul a ceva limitat sau îngrădit. Tot ceea ce este obiectiv devine finit tocmai prin faptul că devine obiect. Aşadar, eul este la origine infinit — deci *activitate infinită* (dincolo de obiectivitatea care este admisă în el prin conştiinţa de sine).
b) Dacă eul este la origine activitate infinită, el este de asemenea temei — şi totalitate a întregii realităţi. Căci dacă un temei al realităţii s-ar afla în afara lui, activitatea lui infinită ar fi limitată de la origine.
c) Condiţia conştiinţei de sine este ca această activitate originar infinită (această totalitate a întregii realităţi) să devină obiect pentru sine; aşadar, să devină finită şi limitată. întrebarea este cum poate fi concepută această condiţie. La origine eul este o *producere pură* care se desfăşoară la infinit şi graţie căreia doar, el nu ar ajunge niciodată la *produs.* Aşadar, spre a apărea pentru sine (spre a fi nu numai producător, ci şi produs, ca în conştiinţa de sine), eul trebuie să-şi limiteze producerea.
d) *Dar eul nu-şi poate limita producerea fără aşi opune ceva.*
Demonstraţie. Limitîndu-se ca producere, eul devine pentru el însuşi ceva, adică se admite pe sine. Dar orice admitere este determinată. Orice determinare însă

presupune ceva absolut indeterminat (de exemplu, fiecare figură geometrică presupune spaţiul infinit); prin urmare fiecare determinaţie este suprimare a realităţii absolute, adică negaţie.
Dar negaţia a ceva pozitiv nu este posibilă printr-o simplă privaţiune, ci numai printr-o *opunere reală;* de exemplu: 1 + 0 - 1, 1 - 1 - 0.
Aşadar, în conceptul admiterii este gîndit în mod necesar şi conceptul a ceva opus, deci în acţiunea admiterii de sine este concepută şi aceea a unei admiteri a ceva care se opune eului şi numai din această cauză acţiunea admiterii de sine este, deopotrivă, identică şi sintetică.
Ceea ce se opune în mod originar eului apare însă numai datorită acţiunii admiterii de sine şi nu înseamnă absolut nimic făcînd abstracţie de această acţiune.
Eul este o lume total închisă în sine, o monadă care nu iese din sine, dar în care nici nu poate intra ceva din afară. Prin urmare, în ea nu ar ajunge niciodată ceva opus (ceva obiectiv), dacă in acelaşi timp nu ar fi admis şi acesta prin acţiunea originară a admiterii de sine.
Aşadar, opusul (non-eul) nu poate fi, la rindul lui, temeiul explicativ al acestei acţiuni prin care eul devine finit pentru sine. Dogmaticul explică finitudinea eului pornind în mod nemijlocit de la faptul-de-a-fi-limi-tat de către ceva obiectiv; conform principiului său, idealistul trebuie să răstoarne explicaţia. Explicaţia dogmaticului nu realizează ceea ce promite. Dacă, după cum presupune el, la origine eul şi obiectivul şi-ar fi împărţit întrucîtva realitatea, eul n-ar fi, aşa cum este, infinit la origine, deoarece abia prin actul conştiinţei de sine devine finit. întrucît conştiinţa de sine este inteligibilă *doar* ca *act,* ea nu poate fi explicată pornind de la ceva care face inteligibilă doar o inactivitate. Făcînd abstracţie de faptul că obiectivul îmi apare abia prin transformarea-în-finit, că eul se deschide spre obiectivitate abia prin actul conştiinţei de sine, că eul

şi obiectul se găsesc în opoziţie ca mărimi pozitive şi negative, că, aşadar, obiectului nu i se poate atribui decît acea realitate care este suprimată în eu, dogmaticul explică limitarea eului numai aşa cum se poate explica aceea a unui obiect, adică limitarea în şi pentru sine, dar nu oferă şi o *cunoaştere a acesteia.* însă eul ca eu nu este limitat decît prin faptul că el se intuieşte ca atare, căci un eu nu este decît ceea ce este pentru sine. Explicaţia dogmaticului ajunge pînă la a lămuri faptul-de-a-fi-limitat, nu însă şi pînă la explicaţia *intuirii de sine în această limitare.* Eul va fi îngrădit fără să înceteze să fie *eu,* adică nu pentru cineva care intuieşte în afara lui, ci pentru el însuşi. Dar ce este oare acel eu *pentru* care va fi îngrădit celălalt? Fără îndoială, ceva neîngrădit; aşadar, eul va fi limitat fără să înceteze să fie nelimitat. Se pune întrebarea cum poate fi conceput acest lucru.
Faptul că eul nu este numai limitat, ci se şi intuieşte pe sine ca atare sau că, fiind limitat, este şi nelimitat nu este posibil decît prin aceea că el se admite *pe sine* ca fiind limitat şi se limitează singur. Faptul că eul se limitează singur înseamnă că se suprimă singur ca activitate absolută, adică se suprimă în genere. Dar aceasta este o contradicţie ce trebuie rezolvată dacă e ca filozofia să nu se contrazică în

primele ei principii.
e) Faptul că activitatea originar infinită a eului se limitează singură, adică se transformă în una finită (în conştiinţa de sine) poate fi înţeles numai atunci cînd se poate demonstra că *eul nu poate fi nelimitat ca eu decît în măsura în care este limitat şi invers, că poate fi limitat ca eu numai în măsura în care este nelimitat.*
f) Această teză conţine altele două.
A. *Doar fiind limitat, eul este nelimitat ca eu.*
Se pune întrebarea cum putem concepe aşa ceva.
aa) Eul este tot ce este, numai pentru sine. „Eul este infinit" înseamnă, aşadar, că este infinit pentru sine. — Să admitem pentru o clipă că eul *ar fi* infinit fără a fi însă pentru sine: atunci ar fi într-adevăr ceva in-

finit, dar acest infinit nu ar fi eul. (Să concretizăm cele spuse cu ajutorul imaginii spaţiului infinit care este ceva infinit fără a fi un eu şi care reprezintă întrucîtva eul *dizolvat,* eul fără reflecţie.)
bb) „Eul este infinit pentru sine" înseamnă că este infinit pentru propria-i intuiţie de sine. Dar eul devine finit *prin faptul* că se intuieşte. Această contradicţie nu poate fi rezolvată decît cu condiţia ca în această fini-tudine eul să *devină* infinit pentru sine, adică să se intuiască drept o *devenire infinită.*
ce) Dar o *devenire* nu poate fi concepută decît cu condiţia unei limitări. Să concepem o activitate infinit-productivă extinzîndu-se fără oprelişti: ea va produce cu o repeziciune infinită, iar produsul ei va fi o existenţă, nu o devenire. Aşadar, condiţia oricărei deveniri este limita sau îngrădirea.
dd) Dar eul nu trebuie să fie numai o *devenire,* ci o devenire *infinită.* Ca să fie o *devenire* trebuie să fie limitat. Ca să fie o devenire *infinită* trebuie să fie suprimată îngrădirea. (Dacă activitatea productivă nu tinde să-şi depăşească produsul [îngrădirea]*, produsul nu este productiv, adică nu este o *devenire.* Dacă producerea s-a încheiat însă într-un anumit punct, supri-mîndu-se deci îngrădirea [căci nu există îngrădire decît în opoziţie cu activitatea care tinde să o depăşească], atunci activitatea productivă nu a fost infinită. îngrădirea trebuie deci să fie şi să nu fie suprimată. *Suprimată,* pentru ca devenirea să fie una *infinită; nesuprimată,* pentru ca devenirea să nu înceteze niciodată să fie o *devenire.*
ee) Această contradicţie nu poate fi rezolvată decît cu ajutorul conceptului intermediar de *deplasare infinită* a îngrădirii. îngrădirea este suprimată pentru flecare punct determinat, dar nu e suprimată în mod absolut, ci doar împinsă la infinit.
Cuvintele sau pasajele inserate intre croşete aparţin autorului la o revenire ulterioară asupra textului iniţial (n.t.).

Aşadar, limitarea (deplasată la infinit) este singura condiţie în care eul poate Ji infinit ca eu.
Deci limitarea acelui infinit este admisă nemijlocit prin *egoitatea* lui, adică prin faptul că nu este doar un infinit, ci şi un *eu,* adică un infinit pentru sine însuşi.
B. *Eul este limitat numai prin faptul că este nelimitat.*
Să admitem că eului i s-ar pune o limită fără aportul lui şi că această limită ar cădea într-un punct oarecare C. Dacă activitatea eului nu ajunge pînă la acest punct sau nu ajunge decît pînă la acesta, punctul respectiv nu constituie o limită pentru eu. Totuşi nu se poate admite că activitatea eului ajunge măcar pînă la punctul C fără ca in mod originar eul să tindă spre inde-terminat, adică să fie activ la infinit. Punctul C nu există deci pentru eu decît prin faptul că acesta tinde să-l depăşească, dar dincolo de acest punct se află infinitatea, căci între eu şi infinitate nu este nimic altceva decît punctul acesta. Aşadar, aspiraţia infinită a eului este însăşi condiţia la care el este limitat, adică nelimitarea lui este condiţia limitării lui.
g) Pe baza celor două teze A şi B deducem în continuare următoarele:
aa) Am putut deduce limitarea eului doar ca pe o condiţie a nelimitării sale. Dar îngrădirea

este condiţie a nelimitării numai prin faptul că ea se deplasează la infinit. Eul nu poate însă deplasa îngrădirea fără a acţiona asupra ei şi nu poate acţiona asupra ei fără ca ea să existe independent de această acţiune. Aşadar, îngrădirea nu devine reală decît prin lupta eului împotriva îngrădirii. Dacă eul nu şi-ar orienta activitatea împotriva acesteia, ea n-ar mai fi o îngrădire pentru eu, adică ea n-ar exista deloc (pentru că poate fi admisă doar în *sens negativ* — în relaţie cu eul).
Conform demonstraţiei de la punctul B, activitatea orientată împotriva îngrădirii nu este alta decît activitatea eului, desfăşurată în mod originar la infinit, adică acea activitate care i se atribuie doar eului, *dincolo de* conştiinţa de sine.

bb) Totuşi această activitate infinită în mod originar explică modul în care îngrădirea devine *reală,* nu însă şi *ideală,* adică explică într-adevăr faptul-de-a-fi-limi-tat al eului în genere, nu însă şi cunoaşterea sa cu privire la limitare sau la faptul-de-a-fi-limitat pentru sine.
ce) *Dar îngrădirea trebuie săjie deopotrivă reală şi ideală. Reală,* adică independentă de eu, pentru că, altfel, eul nu este efectiv limitat; *ideală,* dependentă de eu, pentru că, altfel, eul nu se admite pe sine şi nu se intuieşte ca fiind limitat. Ambele afirmaţii, aceea că îngrădirea este reală şi aceea că ea este doar ideală, trebuie deduse pornind de la conştiinţa de sine. Conştiinţa de sine spune că pentru sine însuşi eul este limitat; ca să fie limitat, îngrădirea trebuie să fie independentă de activitatea limitată; ca să fie limitată pentru sine însăşi, ea trebuie să fie dependentă de eu. Aşadar, contradicţia dintre aceste afirmaţii nu poate fi rezolvată decît printr-o opoziţie ce se produce în însăşi conştiinţa de sine. „îngrădirea este dependentă de eu" înseamnă că există în eu o altă activitate în afara celei limitate, faţă de care ea trebuie să fie independentă. Deci, în afara acelei activităţi care se desfăşoară la infinit şi pe care am numi-o reală pentru că doar ea poate fi limitată în mod real, trebuie să existe în eu o alta pe care o putem numi ideală. îngrădirea este reală pentru activitatea ce se desfăşoară la infinit sau pentru activitatea *obiectivă* a eului — deoarece tocmai această activitate infinită trebuie să fie limitată în conştiinţa de sine; iar ideală pentru o activitate opusă, nonobiec-tivă, ce nu poate fi limitată în sine şi care trebuie caracterizată acum mai exact.
dd) în afara celor două activităţi dintre care pe una doar o postulăm deocamdată, fiind necesară pentru explicarea limitării eului, nu au existat alţi factori ai conştiinţei de sine. Aşadar, cea de-a doua activitate, ideală sau nonobiectivă, trebuie să fie astfel îneît o dată cu ea să fie date atît temeiul limitării activităţii obiec-

tive, cît şi cel al *cunoaşterii* faptului-de-a-fi-limitat. în-trucît activitatea ideală este admisă la origine doar ca *intuitivă* (subiectivă) de către cealaltă în scopul de a explica limitarea eului *ca* eu cu ajutorul ei, trebuie ca, pentru cea de-a doua activitate, cea obiectivă, a fi *intuit* şi a fi *limitat* să însemne unul şi acelaşi lucru. Aceasta se poate explica pornind de la caracterul fundamental al eului. Cea de-a doua activitate, dacă va fi activitate a unui eu, trebuie să fie atît *limitată,* cît şi intuită ca fiind limitată, căci *tocmai în această identitate afaptu-lui-de-a-Ji-tntuit* şi a *existenţei* rezidă natura eului. Prin faptul că este limitată, activitatea reală trebuie să fie şi intuită, iar prin faptul că este intuită, trebuie să fie şi limitată, ambele trebuind să fie absolut una.
ee) *Ambele activităţi,* cea ideală şi cea reală, se *presupun reciproc.* Cea reală, care tinde în mod originar la infinit, dar care trebuie limitată în vederea conştiinţei de sine, nu este nimic fără activitatea ideală, pentru care ea, în limitarea ei, este infinită (conform punctului dd). La rîndul ei, activitatea ideală nu este nimic fără cea care trebuie intuită, care poate fi limitată şi care, tocmai de aceea, este reală.
Pornind de la această presupunere reciprocă a celor două activităţi în vederea conştiinţei de sine va putea fi dedus întregul mecanism al eului.

ff) Aşa cum cele două activităţi se presupun reciproc, tot astfel se presupun *idealismul* şi *realismul.* Dacă reflectez numai asupra activităţii ideale, îmi apare idealismul sau afirmaţia că îngrădirea nu este admisă decît de eu. Dacă reflectez numai asupra activităţii reale, îmi apare realismul sau afirmaţia că îngrădirea este independentă de eu. Dacă reflectez asupra amîndurora deopotrivă, din cei doi termeni îmi apare un al treilea, care poate fi numit *realism ideal* sau ceea ce am desemnat pînă acum sub numele de idealism transcendental.

gg) în filozofia teoretică se explică *idealitatea* limitei (sau modul în care limitarea, care nu există la origine

decît pentru acţiunea liberă, devine limitare pentru cunoaştere); filozofia practică trebuie să explice *realitatea* limitei (sau modul în care limitarea, care la origine este pur subiectivă, devine obiectivă). Aşadar, filozofia teoretică este idealism, cea practică realism şi numai ambele laolaltă constituie sistemul complet al idealismului *transcendental.*

Aşa cum idealismul şi realismul se presupun reciproc, tot astfel se presupun filozofia teoretică şi cea practică, iar ceea ce trebuie să separăm acum în vederea expunerii sistemului este la origine una şi se găseşte reunit în eul însuşi.

SECŢIUNEA A TREIA

Sistemul filozofiei teoretice, conform principiilor idealismului transcendental

Avertisment

1. Conştiinţa de sine de la care pornim este un *act unic şi absolut,* iar o dată cu acest act unic admitem nu numai eul însuşi în toate determinaţiile sale, ci, aşa cum rezultă suficient de clar din capitolul precedent, tot ceea ce mai admitem în genere pentru eu. Aşadar, prima noastră problemă în filozofia teoretică va fi să deducem acest act absolut.

Dar pentru a găsi întregul conţinut al acestui act sîntem nevoiţi să-l demontăm şi să-l sfărîmăm oarecum în mai multe acte separate. Aceste acte separate vor fi *verigile intermediare* ale acelei sinteze unice şi absolute.

Prin strîngerea laolaltă a acestor acte separate facem să ne apară în *mod succesiv* ceea ce am admis dintr-o dată prin sinteza unică şi absolută care le înglobează pe toate.

Metoda acestei deducţii este următoarea:

Actul conştiinţei de sine este pe deplin şi deopotrivă ideal şi real. Datorită lui, ceea ce este admis ca fiind real este admis în mod nemijlocit şi ca fiind ideal, iar ceea ce este admis drept ideal este admis şi drept real. Această identitate *curentă* a faptului-de-a-fi-admis ca ideal şi real în actul conştiinţei de sine nu poate fi reprezentată în filozofie decît printr-o apariţie succesivă. Aceasta se produce în felul următor.

Conceptul de la care plecăm este cel al eului, adică al subiectului-obiect la care ne ridicăm graţie libertăţii absolute. Prin acel act, *noi,* care filozofăm, admitem ceva în eul privit ca *obiect,* dar din această cauză nu şi

în eul privit ca *subiect* (pentru *eul însuşi,* ceea ce este admis ca fiind real este admis şi ca fiind ideal în unul şi acelaşi act); aşadar, cercetarea noastră va trebui continuată pînă cînd ceea ce admitem în eul privit ca obiect admitem şi in eul privit ca subiect, adică pînă cînd conştiinţa obiectului nostru coincide pentru noi cu conştiinţa noastră, deci pînă cînd vedem că eul însuşi a ajuns în punctul de la care am pornit.

Această metodă devine necesară datorită obiectului nostru şi sarcinii noastre, pentru că ceea ce e reunit în mod absolut în actul absolut al conştiinţei de sine — subiectul şi obiectul —, trebuie separat permanent în vederea filozofării, adică pentru a face să ne apară acea reunire.

2. Conform celor de mai sus, cercetarea se va împărţi în două capitole. Mai întîi vom deduce

sinteza absolută conţinută în actul conştiinţei de sine, iar după aceea va trebui să investigăm elementele intermediare ale acestei sinteze.

I. Deducerea sintezei absolute conţinute în actul conştiinţei de sine

1. Pornim de la teza demonstrată mai sus: Limita trebuie să fie ideală şi reală totodată. Dacă limita este astfel, ea trebuie să fie admisă printr-un *act,* pentru că o reunire originară a idealului şi realului nu poate fi concepută decît într-un act absolut, iar acest act însuşi trebuie să fie deopotrivă ideal şi real.

2. Dar un asemenea act nu este decit conştiinţa de sine; aşadar, chiar şi orice limitare trebuie admisă mai întîi de conştiinţa de sine şi dată o dată cu conştiinţa de sine.

a) *Actul originar al conştiinţei de sine este deopotrivă ideal şi real.* în principiul ei, conştiinţa de sine este

doar ideală, dar prin ea eul ne apare ca fiind pur real. Prin actul intuirii de sine eul este şi limitat în mod nemijlocit; a fi intuit şi a exista înseamnă unul şi acelaşi lucru.

b) Limita este admisă numai de conştiinţa de sine, ea nu are deci o altă realitate decît aceea pe care o dobîndeşte datorită conştiinţei de sine. Actul acesta este prevalent, iar faptul-de-a-fi-limitat este dedus. Pentru dogmatic, faptul-de-a-fi-limitat are întîietate, iar conştiinţa de sine este secundară. Acest lucru nu poate fi conceput întrucît conştiinţa de sine este *act,* iar limita, pentru a fi limită a *eului,* trebuie să fie deopotrivă dependentă şi independentă de eu. Acest lucru poate fi conceput (Secţiunea a doua, cap. II) numai prin faptul *că eul este = cu o acţiune în care există două activităţi opuse,* una care *este limitată* şi faţă de care tocmai de aceea limita este independentă, şi alta care *este limitativă,* fiind tocmai de aceea imposibil de limitat.

3. Această acţiune este tocmai conştiinţa de sine. Dincolo de conştiinţa de sine, eul este *pură* obiectivitate. Acest pur obiectiv (la origine, nonobiectiv tocmai pentru că obiectivul nu este posibil fără subiectiv) este unicul în *sine* care există. Abia datorită conştiinţei de sine se alătură subiectivitatea. Acestei activităţi la origine *pur* obiective şi limitate în conştiinţă i se opune activitatea limitativă şi care tocmai de aceea nici nu poate deveni obiect. - A conştientiza şi a fi limitat înseamnă unul şi acelaşi lucru. Numai ceea ce este limitat în cazul meu, ca să spunem aşa, este conştientizat; activitatea limitativă cade în afara oricărei conştiinţe tocmai pentru că ea constituie cauza oricărui fapt-de-a-fi-limitat. Limitarea trebuie să apară ca independentă de mine pentru că nu pot observa decît faptul-de-a-fi-limitat eu însumi, niciodată însă şi activitatea care admite acest fapt.

4. Presupunînd această distincţie dintre activitatea limitativă şi cea limitată remarcăm că *nici activitatea limitativă, nici cea limitată nu sînt cea pe care* o numim

eu. Căci eul nu există decit în conştiinţa de sine, dar nici datorită primeia, nici datorită celeilalte, concepute izolat, nu ne apare eul conştiinţei de sine.

a) Activitatea *limitativă* nu este conştientizată, nu devine obiect; aşadar, ea este activitatea subiectului pur. Or, eul conştiinţei de sine nu e subiect pur, ci subiect şi obiect totodată.

b) Doar activitatea *limitată* este cea care devine o-biect, ceea ce este *pur* obiectiv în conştiinţa de sine. Or, eul conştiinţei de sine nu este nici subiect pur, nici obiect pur, ci ambele deopotrivă.

Nici datorită activităţii limitative, nici datorită celei limitate pentru sine nu ajungem deci la conştiinţa de sine. Prin urmare, există o a treia activitate, compusă din cele două, datorită căreia ia naştere eul conştiinţei de sine.

5. Dat fiind că, pentru eu, producerea şi existenţa eului sînt una, această a treia activitate, care oscilează între activitatea limitată şi cea limitativă şi datorită căreia abia ia naştere eul, nu este altceva decît *însuşi* eul *conştiinţei de sine.*

Deci eul însuşi este o activitate compusă, însăşi conştiinţa de sinejiind un act sintetic.

6. Pentru a determina mai exact această a treia activitate, sintetică, trebuie ca mai întîi să determinăm mai precis divergenţa dintre activităţile opuse din care ea se formează.
a) Acea divergenţă nu este atît o divergenţă a activităţilor opuse la origine în virtutea subiectului, cît, mai degrabă, în virtutea *orientărilor,* întrucît ambele sînt activităţi ale unuia şi aceluiaşi eu. Originea acestor orientări este următoarea. — Eul are tendinţa de a produce infinitul, iar această orientare trebuie concepută ca mergînd spre *exterior* (centrifugal), dar ca atare ea nu poate fi diferenţiată fără o activitate îndreptată spre *interior,* care revine la eu ca centru. Acea activitate care merge spre exterior şi este infinită conform caracterului ei este ceea ce e obiectiv în eu; cealaltă, care re-

vine la eu, nu este nimic altceva decît aspiraţia de a se intui în acea infinitate. Prin această acţiune se delimitează în genere interiorul eului de exterior, iar o dată cu această delimitare se instituie în eu un conflict, care nu poate fi explicat decît pornind de la necesitatea conştiinţei de sine. Nu avem să explicăm în continuare de ce eul trebuie să fie la origine conştient de sine, căci el nu este altceva decît conştiinţa de sine. Dar chiar în conştiinţa de sine este necesară o divergenţă a orientărilor opuse.
Eul conştiinţei de sine este cel care urmează aceste orientări opuse. El există numai în această divergenţă sau, mai degrabă, este chiar această divergenţă a orientărilor opuse. Cu cît eul este mai conştient de sine, cu atît mai mult trebuie să ia naştere şi să fie întreţinut acel conflict. Se pune întrebarea *cum* să fie întreţinut.
Cele două orientări opuse se suprimă, se distrug; aşadar, după cum pare, conflictul nu poate dura. De aici ar lua naştere o inactivitate absolută; căci, întrucît eul nu este decît aspiraţia de a fi identic cu sine, singurul temei care poate determina eul să acţioneze este o contradicţie durabilă în el însuşi. Dar orice contradicţie în sine şi pentru sine se distruge singură. Nici o contradicţie nu poate subzista decît, eventual, *prin* tendinţa de a o întreţine sau de a o concepe; chiar prin acest al treilea element apare în contradicţie un fel de identitate, o interrelaţie a celor două componente opuse.
Contradicţia originară din esenţa eului însuşi nici nu poate fi suprimată fără ca eul însuşi să fie suprimat, nici nu poate dura în sine şi pentru sine. Ea va dura numai datorită necesităţii de a dura, adică datorită aspiraţiei ce rezultă din ea de a o întreţine şi de a introduce astfel în ea o identitate.
(Chiar şi din cele spuse pînă acum se poate trage concluzia că identitatea exprimată în conştiinţa de sine nu este originară, ci produsă şi mediată. Originară este divergenţa orientărilor opuse din eu, iar identitatea este

ceea ce rezultă din aceasta. La origine sintem conştienţi, ce-i drept, doar de identitate, dar prin investigarea condiţiilor conştiinţei de sine s-a dovedit că identitatea nu poate fi decît mediată, sintetică.)
Sîntem conştienţi în cel mai înalt grad de identitatea dintre subiect şi obiect, dar aceasta nu este posibilă în sine, ci poate exista numai graţie unui al treilea termen, mediator. întrucît conştiinţa de sine este o dedublare de orientări, mediatorul trebuie să fie *o activitate care să oscileze între orientările opuse.*
b) Pînă acum am privit cele două activităţi doar sub raportul orientării lor opuse şi încă nu am stabilit dacă amîndouă sînt sau nu la fel de infinite. întrucît însă *înainte* de conştiinţa de sine nu există vreun temei de a admite pe una sau pe cealaltă ca fiind finită, divergenţa celor două activităţi va fi tot *infinită* (căci abia am demonstrat că ele sînt într-adevăr în conflict). Deci această divergenţă nici nu va putea fi conciliată într-o singură acţiune, ci doar *într-o serie infinită de acţiuni.* întrucît concepem însă identitatea conştiinţei de sine (concilierea acelui conflict) în acţiunea unică a conştiinţei de sine, această unică acţiune trebuie să conţină o

infinitate de acţiuni, adică ea trebuie să fie o *sinteză absolută,* iar dacă nimic nu se instituie pentru eu decît prin propria lui acţiune, ea trebuie să fie o sinteză prin care se instituie tot ceea ce se instituie în genere pentru eu.
Numai în felul următor putem înţelege modul în care eul este împins spre această acţiune absolută sau în care este posibilă acea comprimare a unei infinităţi de acţiuni în una singură şi absolută.
La origine, în eu există termeni opuşi, subiectul şi obiectul; *ambii se suprimă, dar nici unul nu este posibil fără celălalt.* Subiectul nu se afirmă decît în opoziţie cu obiectul, iar obiectul decît în opoziţie cu subiectul, adică nici unul dintre ei nu poate deveni real fără să-l distrugă pe celălalt, dar pînă la distrugerea unuia de către celălalt nu se poate ajunge niciodată tocmai pen-

tru că fiecare este ce este numai în opoziţie cu celălalt. Aşadar, ambii trebuie reuniţi, căci nici unul nu îl poate distruge pe celălalt, dar ei nici nu pot exista împreună. Divergenţa nu este deci atît o divergenţă între doi factori, cit între incapacitatea de a reuni ceea ce se opune la infinit, pe de o parte, şi necesitatea de a o face, dacă nu va fi suprimată identitatea conştiinţei de sine, pe de altă parte. Tocmai faptul că subiectul şi obiectul sînt *absolut* opuşi impune eului necesitatea de a comprima o infinitate de acţiuni în una singură şi absolută. Dacă în eu nu ar exista o opoziţionare, în el nu s-ar mişca nimic, nu ar fi nici producere, deci nici produs. Dacă opoziţionarea nu ar fi absolută, activitatea reunificatoare nu ar fi nici ea absolută, necesară şi involuntară.
7. Progresia dedusă pînă aici de la o antiteză absolută la sinteza absolută poate fi reprezentată acum chiar şi numai formal. Dacă reprezentăm eul obiectiv (teza) ca *realitate* absolută, opusul lui va trebui să fie *negaţie* absolută. Dar realitatea absolută, tocmai pentru că este absolută, nu este o realitate; aşadar, în opoziţionarea lor ambii termeni opuşi sînt pur ideali. Dacă eul va deveni real, adică obiect sieşi, realitatea trebuie suprimată în el, adică el trebuie să înceteze de a mai fi realitate absolută. Dar tot astfel: dacă opusul va deveni real, trebuie să înceteze de a mai fi negaţie absolută. Dacă amîndoi vor deveni reali, ei trebuie să-şi împartă oarecum realitatea. Această împărţire a realităţii între cei doi, între subiectiv şi obiectiv, nu este însă posibilă decît printr-o a treia activitate a eului, oscilantă între cei doi, iar la rîndul ei această a treia activitate nu este posibilă dacă opuşii nu sînt, ei înşişi, activităţi ale eului.
Deci evoluţia de la teză la antiteză şi de aici la sinteză este fundamentată la origine în mecanismul spiritului şi, în măsura în care este pur formală (de exemplu, în metoda ştiinţifică), ea este abstrasă din acea evoluţie originară, materială, pe care o stabileşte filozofia transcendentală.

II. Deducerea componentelor intermediare ale sintezei absolute
Avertisment
Cele spuse pînă acum ne oferă pentru această deducere următoarele date.
1. *Conştiinţa de sine este actul absolut prin care totul se instituie pentru eu.*
Prin acest act nu se înţelege, eventual, cel produs în mod liber, pe care îl postulează filozoful şi care este o potentă superioară a actului originar, ci actul originar care nu este conştientizat pentru că el constituie condiţia oricărei conştiinţe şi a oricărui fapt-de-a-fi-li-mitat. înainte de toate se naşte întrebarea privitoare la tipul acelui act, dacă este unul arbitrar sau involuntar. Acel act nu poate fi numit nici arbitrar, nici involuntar, căci aceste concepte nu sînt valabile decît în sfera posibilităţii de a explica în genere; o acţiune care este arbitrară sau involuntară admite *în prealabil* deja o limitare (conştiinţa). Acea acţiune care constituie *cauza* oricărui fapt-de-a-fi-limitat şi nu mai poate fi explicată pe baza alteia trebuie să fie liberă în *mod absolut.* Dar libertatea absolută este identică cu necesitatea absolută. Dacă ne-am putea

imagina, de pildă, o acţiune în Dumnezeu, ea ar trebui să fie absolut liberă, dar această libertate absolută ar fi şi necesitate absolută, pentru că în Dumnezeu nu pot fi concepute vreo lege şi vreo acţiune care să nu rezulte din necesitatea lăuntrică a caracterului său. Un asemenea act este cel originar al conştiinţei de sine, liber în mod absolut, pentru că nu este determinat de nimic în afara eului, şi necesar in mod absolut pentru că rezultă din necesitatea lăuntrică a caracterului eului.
Dar acum se pune întrebarea: Prin ce mijloace se asigură filozoful de acel act originar sau prin ce îl cunoaşte? Evident, nu în mod nemijlocit, ci doar pe calea

raţionamentului. Anume, cu ajutorul filozofiei constat că numai printr-un asemenea act mă relev mie însumi în fiecare clipă; aşadar, conchid că şi în mod originar eu pot fi relevat numai printr-un astfel de act. Constat că în fiecare moment al conştiinţei mele se interferează conştiinţa unei lumi obiective; aşadar, conchid că, în mod originar chiar, în sinteza conştiinţei de sine trebuie să intre şi ceva obiectiv, care să rezulte apoi din desfăşurarea conştiinţei de sine.
Dar chiar dacă filozoful se încredinţează de acel act ca act, cum se asigură de conţinutul lui determinat? Fără îndoială, prin *reproducerea liberă* a acestui act, reproducere cu care începe orice filozofie. Dar de unde ştie oare filozoful că acel act secundar şi arbitrar este identic cu actul originar şi *absolut* liber? Căci dacă abia prin conştiinţa de sine se relevă orice limitare, aşadar, şi orice timp, atunci acel act originar nu poate intra în timpul însuşi; prin urmare, fiinţei raţionale în sine i se poate spune tot atît de puţin că a început să existe pe cît i se poate spune că a existat dintotdeauna; eul ca eu este absolut etern, adică în afara oricărui timp; dar dacă acelui act secundar îi revine in mod necesar un anumit moment în timp, de unde ştie filozoful că acest act ce intră în succesiunea temporală corespunde acelui act care cade în afara oricărui timp şi abia datorită căruia se constituie orice timp? — Odată transpus în timp, eul este o trecere permanentă de la o reprezentare la alta; fireşte, stă în puterea lui să întrerupă prin reflecţie această serie; cu întreruperea absolută a acelei succesiuni începe orice filozofare; de acum, aceeaşi succesiune care mai înainte era involuntară devine arbitrară; dar de unde ştie filozoful că acest act apărut prin întrerupere în seria reprezentărilor sale este acelaşi cu cel originar cu care începe întreaga serie?
Oricine înţelege măcar în genere că eul apare numai prin propria sa acţiune va înţelege şi faptul că prin acţiunea arbitrară integrată în succesiunea temporală, acţiune căreia i se datorează în exclusivitate apariţia

eului, nu mi se poate releva nimic altceva decît ceea ce mi se relevă prin aceasta în mod originar şi dincolo de orice timp. în plus, acel act originar al conştiinţei de sine durează permanent, căci întreaga serie a reprezentărilor mele nu este altceva decît evoluţia acelei sinteze unice. De aceasta ţine faptul că în orice clipă mă pot releva mie însumi la fel cum mă relev în mod originar. Ce sînt sînt *numai* prin acţiunea mea (căci sînt absolut liber), dar prin această acţiune determinată mi se relevă întotdeauna doar eul; aşadar, trebuie să conchid că, şi în mod originar, eul ia naştere prin aceeaşi acţiune.
O reflecţie generală care se leagă de cele spuse îşi găseşte locul aici. Dacă prima construcţie a filozofiei este reproducerea unei construcţii originare, toate construcţiile ei nu vor fi decît asemenea reproduceri. Atîta vreme cît eul este inclus în evoluţia originară a sintezei absolute, nu există decît o singură serie de acţiuni, aceea a acţiunilor originare şi necesare; de îndată ce întrerup această evoluţie şi mă retranspun de bunăvoie în punctul iniţial al evoluţiei, îmi apare o serie nouă în care este *liber* ceea ce era *necesar* în prima. Cea dinţii este originalul; aceasta este copia sau reproducerea. Dacă în cea de-a doua serie nu există nimic în plus sau în minus faţă de prima, reproducerea este perfectă şi se naşte o filozofie adevărată şi completă, în caz

contrar se naşte una falsă şi incompletă.
Aşadar, filozofia în genere nu este altceva decît reproducere liberă, repetare liberă a seriei originare de acţiuni, în care se desfăşoară actul unic al conştiinţei de sine. Prima serie este reală în raport cu cea de-a doua, iar aceasta din urmă este ideală în raport cu prima. Pare inevitabil ca în cea de-a doua serie să intervină arbitrarul, căci seria a început şi este continuată în mod liber, dar arbitrarul nu poate fi decît formal şi nu poate determina conţinutul acţiunii.
Deoarece are drept obiect apariţia originară a conştiinţei, filozofia este singura ştiinţă în care există acea

serie dublă. în orice altă ştiinţă nu există decît o singură serie. Talentul filozofic nu constă numai în a putea repeta în mod liber seria acţiunilor originare, ci, in principal, în a conştientiza în această repetare liberă şi necesitatea originară a acelor acţiuni.
2. *Conştiinţa de sine* (eul) este o *divergenţă a activităţilor absolut opuse.* Pe aceea care se desfăşoară în mod originar la infinit o vom numi activitate *reală, obiectivă, Umitabilă;* pe cealaltă, tendinţa de a se intui în acea infinitate, o numim *ideală, subiectivă, nelimitabilă.*
3. *Ambele activităţi sint admise la origine ca fiind la fel de infinite.* Activitatea ideală (care o reflectă pe prima) ne oferă deja un motiv de a admite activitatea li-mitabilă drept finită. Aşadar, trebuie să deducem mai întîi cum poate fi limitată activitatea ideală. Actul conştiinţei de sine, de la care pornim, ne lămureşte mai întîi doar modul în care este limitată activitatea obiectivă, nu şi cea subiectivă, şi tocmai pentru că activitatea ideală este admisă ca temei al oricărui fapt-de-a-fi-limitat al activităţii obiective, ea nu este admisă ca nelimitată în mod originar (şi, prin urmare, *limitabUă* precum aceasta), ci ca *nelimitabilă* pur şi simplu. Dacă activitatea obiectivă, fiind la origine nelimitată, dar tocmai de aceea limitabilă, este liberă potrivit materiei, dar îngrădită potrivit formei, activitatea ideală, fiind la origine nelimitabilă, va fi liberă, dacă este limitată, numai potrivit formei, iar nu potrivit materiei. Pe acest caracter nelimitabil al activităţii ideale se *bazează* întreaga construcţie a filozofiei teoretice; in cea practică, raportul ar putea fi într- adevăr răsturnat.
4. întrucît, conform celor precedente (2, 3) în conştiinţa de sine există un conflict infinit, în actul unic şi absolut de la care pornim se găseşte reunită şi concentrată o infinitate de acţiuni a căror penetrare totală constituie obiectul unei sarcini infinite (dacă ea ar fi rezolvată vreodată complet, ar trebui să ni se dezvăluie întreaga conexiune a lumii obiective şi toate determi-

naţiile naturii, coborind, la infinit, pînă la cele mărunte). Aşadar, filozofia poate enumera şi aşeza în interconexiunea lor numai acele acţiuni care constituie în-trucîtva etape în istoria conştiinţei de sine. (Astfel, de exemplu, percepţia este o acţiune a eului, acţiune care, dacă ar putea fi prezentate toate componentele ei intermediare, ar trebui să ne conducă la o deducere a tuturor calităţilor din natură, lucru care este imposibil.)
Filozofia este, aşadar, o istorie a conştiinţei de sine, o istorie care are diferite etape şi pe baza căreia se alcătuieşte succesiv acea sinteză unică şi absolută.
5. Principiul progresiv din această istorie este activitatea ideală, presupusă ca fiind nelimitabilă. Sarcina filozofiei teoretice de a explica idealitatea limitei este = cu aceea de a explica modul în care poate fi limitată şi activitatea ideală, considerată pînă acum ca fiind nelimitabilă.

Prima etapă

de la percepţia originară la intuiţia productivă

A.

Sarcina:
de a *explica modul în care eul ajunge să se intuiască pe sine ca fiind limitat*

Rezolvare

1. *Prin aceea că activităţile opuse ale conştiinţei de sine se infiltrează într-o a treia, ia naştere ceva comun amîndurora.*

Se pune întrebarea: Ce caracteristici va avea acest produs comun? Fiind produsul activităţilor infinite şi opuse, el este în mod necesar ceva finit. Nu este divergenţa acelor activităţi, concepută în *mişcare,* ci divergenţa *fixată.* El conciliază orientări opuse, dar con-

cilierea orientărilor opuse = repaus. Totuşi trebuie să fle ceva real, căci elementele opuse, care înainte de sinteză sînt pur ideale, vor deveni reale prin sinteză. Aşadar, nu trebuie conceput ca o distrugere reciprocă a celor două activităţi, ci ca o echilibrare la care ele se reduc reciproc şi a cărei dăinuire este condiţionată de concurenţa permanentă a celor două activităţi.

(Aşadar, produsul ar putea fi caracterizat drept ceva inactiv care ar fi real sau drept ceva real care ar fi inactiv. Ce este real fără a fi activ este simplul material, un simplu produs al imaginaţiei, ceea ce nu există niciodată fără formă şi nici nu apare aici decît ca element intermediar al cercetării. — Pînă şi în substratul său material caracterul neinteligibil al producerii [creării] materiei se pierde aici deja prin această explicaţie, întregul material este o simplă expresie a unei echilibrări a activităţilor opuse care se reduc reciproc la un simplu substrat de activitate. [Să ne imaginăm pîr-ghia: ambele greutăţi acţionează numai asupra punctului de sprijin care este deci substratul comun al acţiunii lor.] — în plus, acel substrat nu apare arbitrar, printr-o producere liberă, ci complet involuntar, graţie unei a treia activităţi, care este la fel de necesară ca şi identitatea conştiinţei de sine.)

Dacă ar dăinui, acest al treilea produs comun ar fi în fapt o *construcţie a eului însuşi,* nu ca un *simplu* obiect, ci ca subiect şi obiect deopotrivă. (în actul originar al conştiinţei de sine eul tinde să devină pentru sine doar obiect în genere, dar nu poate s-o facă fără ca tocmai prin aceasta să se *dedubleze [pentru cercetător].* Această opoziţie trebuie suprimată într-o construcţie comună, realizată din ambii termeni: subiectul şi obiectul. Dacă eul s-ar intui în această construcţie, el nu s-ar mai obiectiva pentru sine doar ca obiect, ci ca subiect şi obiect deopotrivă [ca eu complet].)

2. *Dar acest produs comun nu durează.*

a) întrucît este angajată ea însăşi în acea divergenţă, activitatea ideală trebuie să fie şi *limitată.* Ambele ac-

tivităţi nu se pot raporta una la cealaltă şi nici nu se pot infiltra într-un produs comun fără a se îngrădi reciproc. Căci activitatea ideală nu este numai activitatea care neagă (privativă), ci şi activitatea opusă in mod real sau negativul celeilalte. Ea este (atît cît înţelegem pînă acum) pozitivă ca şi cealaltă, numai că în sens opus; aşadar, este la fel de susceptibilă de îngrădire ca şi cealaltă.

b) Dar activitatea ideală a fost admisă ca fiind pur şi simplu nelimitabilă; aşadar, nici nu poate fi limitată efectiv, iar întrucît dăinuirea produsului comun este condiţionată de concurenţa ambelor activităţi (1), nici produsul comun nu poate să dureze.

(Dacă eul ar rămîne la acea primă construcţie sau dacă produsul comun ar putea să dureze efectiv, eul ar fi o natură moartă, lipsită de percepţie şi de intuiţie. Faptul că natura se formează pornind ascendent de la materia moartă şi ajungînd pînă la sensibilitate nu poate fi explicat în fizică [pentru care eul nu este decît natura ce se creează de la început] decît prin aceea că nici în ea nu poate dăinui produsul primei suprimări a celor două elemente opuse.)

3. S-a spus deja (1) că, dacă s-ar intui în acel produs comun, eul ar avea o intuiţie de sine completă (ca subiect şi obiect); dar chiar această intuiţie nu este posibilă deoarece însăşi activitatea intuitivă este angajată în construcţie. întrucît însă eul constituie o tendinţă infinită de a se intui este uşor să înţelegem că activitatea intuitivă nu poate rămîne inclusă în con-

strucţie. Aşadar, din acea infiltrare a celor două activităţi, doar cea reală va rămîne limitată; în schimb, cea ideală va rămîne absolut nelimitată.

4. Aşadar, activitatea reală este limitată conform mecanismului pe care l-am dedus, nu însă şi pentru eul însuşi. Potrivit metodei filozofiei teoretice de a deduce şi pentru eul ideal ceea ce este instituit in cel real (pentru cercetător), întreaga examinare se îndreaptă spre întrebarea cum poate fi limitat eul real şi pentru

cel ideal, iar în acest punct apare *sarcina* de a explica modul în care eul ajunge să se *intuiască* pe sine ca fiind limitat.

a) Activitatea reală, acum limitată, va fi admisă ca activitate a eulul, adică trebuie arătat un *temei al identităţii* dintre ea şi *eu.* Fiind atribuită eului, această activitate trebuie, aşadar, să fie şi diferenţiată de eu; atunci trebuie să poată fi Indicat şi un *temei al diferenţierii* lor.

Ceea ce numim aici eu nu este decît activitatea ideală. Deci temeiul relaţiei şi al diferenţierii trebuie căutat în una dintre cele două activităţi. Dar temeiul relaţiei şl al diferenţierii rezidă întotdeauna în ceea ce este re-laţionat; cum aici activitatea ideală este şi cea care re-laţionează, temeiul trebuie căutat deci în activitatea reală.

Temeiul diferenţierii celor două activităţi este limita stabilită în cadrul activităţii reale, căci activitatea ideală este pur şi simplu nelimitabilă, iar cea reală este acum limitată. Temeiul relaţiei amîndurora trebuie căutat tot în cea reală, adică activitatea reală trebuie să conţină ea însăşi ceva ideal. Se pune întrebarea cum putem concepe aceasta. Cele două activităţi nu se pot diferenţia decit datorită limitei, căci chiar şi o-rientările lor opuse nu pot fi diferenţiate decît tot cu ajutorul limitei. Neadmiţînd limita, în eu nu apare decît simpla identitate în cadrul căreia nu se poate diferenţia nimic. Admiţînd limita, în eu apar două activităţi, cea limitativă şi cea limitată, cea subiectivă şi cea obiectivă. Aşadar, ambele activităţi au comun cel puţin un lucru, acela că la origine *amîndouă* nu sînt nicidecum obiective, adică, pentru că nu cunoaştem o altă caracteristică a activităţii ideale, sînt amîndouă la fel de ideale.

b) Presupunînd acestea, putem trage în continuare următoarele concluzii.

Activitatea ideală, pînă acum nelimitată, este tendinţa infinită a eului de a se transforma în obiect real. în

virtutea a ceea ce este ideal în activitatea reală (a ceea ce o transformă într-o activitate a *eului),* ea poate fi pusă în relaţie cu cea ideală, iar eul se poate intui în ea (prima transformare-de-sine-în-obiect a eului).

Dar eul nu poate Intui activitatea reală ca fiind identică cu sine fără a găsi totodată în ea, ca pe ceva străin lui, *negativul* care o transformă într-o activitate non-ideală. Ele au comun pozitivul care le face pe amîndouă să fie activităţi ale eului; negativul nu aparţine decît celei reale; în măsura în care eul Intuitiv recunoaşte pozitivul în sfera obiectivului, intuitivul şi intuitul sînt una; în măsura în care eul găseşte negativul în sfera obiectivului, cel care găseşte şi ceea ce este găsit nu mai sînt una. Cel care găseşte este ceea ce este absolut nelimitabil şi nelimitat; ceea ce este găsit este ceea ce este limitat.

Limita însăşi apare contingenţă, fiind ceva de care se poate face abstracţie, putînd fi sau nu admisă; ceea ce e pozitiv în activitatea reală apare ca fiind ceva de care nu se poate face abstracţie. Tocmai de aceea, limita nu poate apărea decît ca fiind ceva găsit, adică străin eului, opus caracterului lui.

Eul este temeiul absolut al oricărei admiteri. Faptul că eului îi este opus ceva înseamnă deci că este admis ceva care nu este admis de către eu. Aşadar, cel care intuieşte trebuie să găsească în ceea ce intuieşte ceva (limitarea) care *nu* este admis *de către eul* Intuitiv.

(Aici se observă mai întîl foarte clar diferenţa dintre punctul de vedere al filozofului şi cel al obiectului său. Noi, cei care filozofăm, ştim că faptul-de-a-fi-limitat al obiectivului îşi are

unicul temei în cel care intuieşte sau în subiectiv. Acum este limpede că *însuşi eul intuitiv* nu ştie şi nu poate şti aceasta. La origine a intui şi a limita sînt una. Dar eul nu poate intui şl nu se poate intui în acelaşi timp ca intuitiv, deci nici ca limitativ. De aceea este necesar ca intuitivul, care se caută doar pe sine in sfera obiectivului, să găsească în ea negativul ca nefiind admis de către el însuşi.

Dacă filozoful afirmă totodată că aşa este [ca în dogmatism] este pentru că el coalizează permanent cu obiectul său şi se suprapune punctului de vedere al acestuia.)
Negativul este găsit ca nefiind admis de către eu şi tocmai din această cauză este doar ceea ce poate fi găsit în genere (ceea ce ulterior se va transforma în ceea ce este pur empiric).
Eul găseşte faptul-de-a-fi-limitat ca nefiind admis de către el însuşi, ceea ce nu înseamnă altceva decît că eul îl găseşte admis de către ceva opus eului, adică de către *non-eiL Aşadar, eul nu se poate intui ca fiind limitat fără a intui acest fapt-de-a-fi-Umiiat ca pe o in-fiuenţă din partea unui non-eu.*
Filozoful care se opreşte la acest punct de vedere nu poate explica altfel perceperea decît pe baza influenţei unui lucru în sine (căci este evident de la sine că au-tointuirea în cadrul limitării, aşa cum a fost dedusă pînă acum, nu este nimic altceva decît ceea ce în limbajul curent se numeşte *percepere).* întrucît, prin percepţie, în reprezentări apare doar *determinarea,* el o va explica măcar pe aceasta pe baza acelei influenţe. Căci, din pricina spontaneităţii pe care o implică reprezentările şi tocmai pentru că în lucrurile însele (aşa cum sînt reprezentate) apare urma neîndoielnică a unei activităţi a eului, filozoful nu poate afirma că în cazul reprezentărilor eul nu face decît să *primească* şi că el este o simplă receptivitate. Aşadar, înriurirea în discuţie nici nu va veni din partea lucrurilor aşa cum ni le reprezentăm, ci din partea lucrurilor aşa cum sînt, în mod independent de reprezentări. Deci ceea ce este spontaneitate în cazul reprezentărilor va fi considerat ca aparţinînd eului, iar ceea ce este receptivitate — ca aparţinînd lucrurilor în sine. Tot astfel, ceea ce este pozitiv în obiecte va fi privit ca produs al eului, iar ceea ce este negativ în ele (ceea ce este accidental) — ca produs al non-eului.
Chiar din mecanismul perceperii a fost dedus faptul că *eul se descoperă* ca fiind îngrădit de ceva opus lui.

Desigur, o consecinţă a acestui fapt este că tot ceea ce este accidental (tot ce ţine de limitare) trebuie să ne apară inconstructibil şi inexplicabil pe baza eului, în vreme ce pozitivul din lucruri poate fi înţeles ca o construcţie a eului. Chiar propoziţia că *eul* (obiectul nostru) se descoperă ca fiind limitat de ceva opus suferă o restricţie prin faptul că eul nu descoperă însă acest opus decît în *sine.*
Nu se afirmă că în eu *este* ceva absolut opus lui, ci se spune că *eul descoperă* în sine ceva care îi este opus în mod absolut. „Opusul *este* în eu" înseamnă că este opus eului în mod absolut; „eul *descoperă* ceva care i se opune" înseamnă că acesta nu este opus eului decît in privinţa actului său de a descoperi şi în privinţa specificului acestui act; şi aşa se şi întîmplă.
Cel care descoperă reprezintă tendinţa infinită de a se intui pe sine, tendinţă în care eul este pur ideal şi absolut nelimitabil. Cel în *care* se descoperă nu este eul pur, ci eul influenţat. Aşadar, descoperitorul şi cel descoperit se opun reciproc. Ceea ce este în cel descoperit îi apare drept ceva străin descoperitorului, fie şi numai în măsura in care este descoperitor.
Mai clar. Eul ca tendinţă infinită spre intuiţia de sine descoperă în sine ca intuit sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru (întrucît cel intuit şi cel care intuieşte nu sînt diferenţiaţi în acest act) descoperă în sine ceva străin lui. Dar ce este oare cel descoperit (sau cel perceput) în această descoperire? Cel perceput nu este totuşi decit eul însuşi. Tot ceea ce este perceput este o prezenţă nemijlocită, absolut nemediată; acesta este deja implicat în conceptul perceperii.

Desigur, eul descoperă ceva opus, dar acest opus nu rezidă decît în el însuşi. în eu însă nu e nimic altceva decît activitate; aşadar, nimic nu poate fi opus eului decît negaţia activităţii. Deci faptul că eul descoperă în sine ceva opus înseamnă că descoperă în sine o activitate suprimată. — Cînd percepem nu percepem niciodată obiectul; nici o percepţie nu ne dă un concept despre obiect, ea este

absolut opusă conceptului (acţiunii); aşadar, este negaţia activităţii. Deducţia privitoare la această negaţie şi care *vizează* un obiect drept cauză a sa este una mult mai tîrzie, ale cărei temeiuri pot fi arătate tot în eul însuşi.
Dacă eul percepe mereu doar activitatea lui suprimată, ceea ce este perceput nu este ceva diferit de eu — el nu se percepe decit pe sine; este ceea ce limbajul filozofic obişnuit a exprimat deja, numind ceea ce este perceput un lucru pur subiectiv.
Adaosuri
1. Potrivit acestei deducţii, *posibilitatea* percepţiei se bazează
a) pe echilibrul stricat al celor două activităţi. — Aşadar, chiar la nivelul percepţiei eul nu se poate intui ca subiect-obiect, ci numai ca *simplu* obiect limitat; deci percepţia nu este decît această intuiţie de sine în cadrul limitării;
b) pe tendinţa infinită a eului ideal de a se intui în eul real. Acest lucru nu e posibil decît prin intermediul a ceea ce au comun activitatea ideală (acum eul nu este nimic altceva) şi cea reală, adică prin intermediul a ceea ce este pozitiv în ea; aşadar, contrariul se va produce cu ajutorul a ceea ce este negativ în ea. Deci eul nu va putea decît să *descopere* în sine şi negativul, adică va putea măcar să-l perceapă.
2. *Realitatea* percepţiei se bazează pe faptul că eul nu intuieşte ca fiind admis de el ceea ce percepe. Este ceva *perceput* numai în măsura în care eul îl intuieşte ca nefiind admis de el. Aşadar, din motivul foarte firesc că a fi intuit şi a fi limitat de eu înseamnă unul şi acelaşi lucru, noi putem vedea, ce-i drept, dar obiectul nostru, eul, nu *poate* vedea faptul că negativul este admis de eu. Eul este limitat (obiectiv) prin aceea că se intuieşte (subiectiv); dar eul nu poate să se intu-

iască în mod obiectiv şi totodată să se intuiască intuind, aşadar, nu poate să se intuiască nici limitînd. Realitatea oricărei percepţii se *bazează* pe această imposibilitate de a se obiectiva în actul originar al conştiinţei de sine şi, totodată, de a se intui ca obiecti-vîndu-se.
Iluzia că faptul-de-a-fi-limitat ar fi ceva absolut străin eului şi nu poate fi explicat decît prin influenţa provenită de la un non-eu apare deci numai ca urmare a faptului că actul prin care eul *devine* limitat este un act diferit de cel prin care eul se *intuieşte* ca fiind limitat, şi anume nu din punctul de vedere al timpului, căci în eu este concomitent tot ceea ce noi reprezentăm in mod succesiv, ci din punctul de vedere al tipului.
Actul *prin care eul se limitează singur* nu este decît cel al conştiinţei de sine la care, ca temei explicativ al oricărui fapt-de-a-fi-limitat, trebuie să ne oprim fie şi pentru că este pur şi simplu de neînţeles cum o influenţă oarecare, venită din exterior, se transformă într-o reprezentare sau într-o cunoaştere. Admiţînd chiar faptul că un obiect acţionează asupra eului precum asupra unui obiect, o asemenea influenţă nu ar putea produce totuşi niciodată decît ceva omogen, adică tot doar un fapt-de-a-fi-determinat în mod obiectiv. Căci legea cauzalităţii este valabilă numai la nivelul lucrurilor de acelaşi tip (lucrurile aceleiaşi lumi) şi nu ajunge dintr-o lume într-alta. Aşadar, modul în care o existenţă originară se transformă într-o cunoaştere ar putea fi înţeles numai atunci cînd s-ar putea arăta că şi reprezentarea însăşi este un tip de existenţă, ceea ce constituie, desigur, explicaţia materialismului, un sistem care ar fi oportun pentru filozof numai dacă ar realiza efectiv ceea ce promite. Dar aşa cum se înfăţişează pînă acum, materialismul este complet neinteligibil, iar dacă devine inteligibil nu mai diferă, în

fapt, de idealismul transcendental. — A explica gîndirea ca pe un fenomen material este posibil numai prin transformarea materiei înseşi într-o fantomă, într-o simplă

modificare a unei inteligenţe ale cărei funcţii comune sînt gîndirea şi materia. Deci materialismul însuşi conduce înapoi către inteligenţa înţeleasă ca fiind originară. Fireşte, tot atît de puţin poate fi vorba despre a explica existenţa pe baza cunoaşterii, astfel încît existenţa să fie efectul acesteia din urmă; între cele două nu este posibil nici un raport de *cauzalitate* şi amîn-două nu pot coincide niciodată dacă la origine nu sînt *una,* aşa cum sînt în eu. Existenţa (materia), considerată ca fiind productivă, este o cunoaştere; cunoaşterea, considerată ca fiind un produs, este o existenţă. Dacă într-adevăr cunoaşterea este productivă, ea trebuie să fie total productivă, iar nu parţial; în cunoaştere nimic nu poate veni din exterior, căci tot ce este este identic cu cunoaşterea şi nimic nu este în afara ei. Dacă un factor al reprezentării se află în eu, trebuie să fie şi celălalt, căci în obiect cei doi sînt inseparabili. Să admitem, de pildă, că doar materialul aparţine lucrurilor; atunci, acest material, înainte de a ajunge la eu, trebuie să fie inform cel puţin în trecerea de la lucru la reprezentare, ceea ce, fără îndoială, este de neconceput.

Dar dacă eul însuşi admite limitarea originară, cum ajunge el să o perceapă, adică să o considere ca pe ceva opus lui? întreaga realitate a cunoaşterii ţine de percepţie, iar o filozofie care nu poate explica percepţia este tocmai de aceea un eşec. Căci, fără îndoială, adevărul tuturor cunoştinţelor se bazează pe sentimentul constrîngerii, care le însoţeşte. Existenţa (obiectivitatea) exprimă întotdeauna numai faptul-de-a-fi-limitat al activităţii intuitive sau productive. A spune că în această parte a spaţiului este un cub nu înseamnă altceva decît că în această parte a spaţiului intuiţia mea nu poate fi activată decît sub forma cubului. Aşadar, temeiul întregii realităţi a cunoaşterii este temeiul limitării, care este independent de intuiţie. Un sistem care suprimă acest temei ar fi un idealism dogmatic, transcendent, împotriva idealismului transcendental se lup-

tă în parte cu argumente care nu sînt probante decît împotriva celuilalt idealism, în legătură cu care nici nu înţelegem cum ar fi necesar să fie combătut, de vreme ce nici n-a încolţit vreodată in mintea unui om. Dacă este dogmatic acel idealism care afirmă că percepţia nu poate fi explicată pe baza senzaţiilor exterioare, că în reprezentare nu există nimic — nici măcar accidentalul — care să aparţină unui lucru în sine, şi că nici măcar nu se poate concepe ceva raţional în cazul unei asemenea senzaţii exercitate asupra eului, atunci idealismul nostru este, desigur, dogmatic. Dar numai realitatea cunoaşterii ar suprima un idealism care ar face ca limitarea originară să se producă în mod liber şi conştient, în vreme ce, in privinţa acesteia, idealismul transcendental ne îngăduie tot atît de puţină libertate pe cît poate să o pretindă mereu realistul. El afirmă doar că eul nu percepe niciodată lucrul însuşi (căci un asemenea lucru nu există încă în acest moment) şi nici ceva care trece de la lucru în eu, ci se percepe nemijlocit doar pe sine, percepe propria lui activitate suprimată. El nu omite să explice de ce, în pofida acestui lucru, este necesar să intuim ca pe ceva complet străin eului acea limitare admisă numai de activitatea ideală. Această explicaţie este oferită de teza conform căreia actul prin care eul este limitat în mod *obiectiv* este diferit de actul prin care eul este limitat *pentru el însuşi.* Actul conştiinţei de sine nu explică decit limitarea activităţii obiective. Dar eul, în măsura în care este ideal, este o reproducere de sine infinită *(vis sui reproductiva in infinitum);* găsind limita originară, activitatea ideală ignoră orice limitare; aşadar, numai prin ea eul se *descoperă* ca fiind limitat. Temeiul faptului că eul se descoperă ca fiind limitat în această acţiune nu poate rezida în acţiunea prezentă, ci rezidă într-o acţiune *trecută.* Aşadar, în acţiunea prezentă eul este limitat *fără aportul său,* dar faptul că se descoperă ca fiind limitat fără aportul său este tocmai ceea ce este inclus în percepţie şi constituie condiţia întregii

obiectivităţi a cu-

noaşterii. Datorită faptului că actul care admite orice limitare drept condiţie a oricărei conştiinţe nu este conştientizat el însuşi, mecanismul percepţiei face ca limitarea să ne apară drept ceva independent de noi, iar nu produs de noi.

3. *Orice limitare ne apare numai prin actul conştiinţei de sine.* Este nevoie să mai zăbovim asupra acestei teze întrucît, fără îndoială, este cea care ridică majoritatea dificultăţilor în această doctrină.

Necesitatea originară de a deveni conştient de sine şi a reveni la sine constituie deja limitarea, dar aceasta este limitarea totală şi completă.

Nu pentru fiecare reprezentare particulară se naşte o nouă limitare; limitarea este admisă pentru totdeauna o dată cu sinteza conţinută în conştiinţa de sine; eul rămîne permanent în cadrul acestei sinteze unice şi originare pe care nu o părăseşte niciodată şi care se dezvoltă numai în mod diferit în reprezentările particulare.

Majoritatea dificultăţilor care se găsesc în această doctrină îşi are temeiul în nondiferenţierea dintre limitarea originară şi cea dedusă.

Limitarea originară care ne este comună cu a tuturor fiinţelor raţionale constă în faptul că sîntem finiţi. Graţie acesteia nu sîntem separaţi de alte fiinţe raţionale, ci de infinitate. Dar orice limitare este în mod necesar una *determinată;* nu se poate imagina că ia naştere o limitare în genere fără a lua naştere în acelaşi timp una determinată; aşadar, limitarea determinată trebuie să ia naştere printr-unul şi acelaşi act cu limitarea în genere. Actul conştiinţei de sine este sinteza unică şi absolută; toate condiţiile conştiinţei apar simultan prin acest act unic; aşadar, şi limitarea determinată care, ca şi limitarea în genere, este o condiţie a conştiinţei.

Faptul că sînt limitat în genere rezultă nemijlocit din tendinţa infinită a eului de a deveni obiect sieşi; deci limitarea în genere poate fi explicată, dar limitarea în

genere o lasă complet liberă pe cea determinată şi totuşi amîndouă apar printr-unul şi acelaşi act. Adunînd cele două proprietăţi ale limitării determinate, că ea nu poate fi determinată de limitarea în genere şi că ia naştere totuşi *concomitent* cu aceasta printr-un act unic, rezultă *că ea constituie punctul neinteUgibil şi inexplicabil ăl filozofiei.* Desigur, cu atît mai mult cu cît sînt limitat în genere, trebuie să fiu într-un mod determinat, iar această determinare trebuie să se desfăşoare la infinit; această determinare care se desfăşoară la infinit constituie întreaga mea individualitate; aşadar, inexplicabil nu este faptul că *sînt* limitat într-un mod determinat, ci însuşi *modul* acestei limitări. De exemplu, se poate deduce în genere chiar faptul că aparţin unui ordin determinat de inteligenţe, dar nu şi că aparţin tocmai acestui ordin; că ocup în cadrul acestui ordin un loc determinat, dar nu şi că îl ocup tocmai pe acesta. Astfel se poate deduce ca necesar faptul că există în genere un sistem al reprezentărilor noastre, dar nu şi că sîntem îngrădiţi în această sferă determinată a reprezentărilor. Desigur, dacă presupunem deja limitarea determinată, putem deduce din aceasta limitarea reprezentărilor particulare; atunci limitarea determinată nu este decît cea în care sintetizăm limitarea tuturor reprezentărilor particulare, pornind de la care putem să o deducem deci la rîndul ei. De exemplu, o dată ce am presupus faptul că această parte determinată a universului, iar în cadrul ei, acest corp ceresc determinat constituie sfera nemijlocită a intuiţiilor noastre externe, se poate deduce şi că, în această limitare determinată, sînt necesare asemenea intuiţii determinate. Căci dacă am putea compara întregul nostru sistem planetar, am putea deduce, fără îndoială, de ce Pămîntul nostru constă tocmai din aceste materii şi nu din altele, de ce prezintă tocmai aceste fenomene şi nu altele, aşadar, de ce, odată presupusă această sferă a intuiţiei, apar în seria intuiţiilor noastre tocmai acestea, iar nu altele. După ce, prin

întreaga sinteză a conştiinţei noastre, sîntem deja transpuşi în această sferă, în ea nu va mai putea apărea nimic care să o contrazică şi să nu fie necesar. Aceasta rezultă din consecvenţa originară a spiritului nostru, care este atît de mare încît orice fenomen care tocmai ne apare acum, odată presupusă această limitare determinată, este atît de necesar încît dacă nu ar apărea, întregul sistem al reprezentărilor noastre ar fi contradictoriu în sine.

B. Sarcina:

de a explica modul în care eul se intuieşte pe sine ca fiind perceptiv

Explicaţie

Intuindu-se pe sine ca fiind limitat în mod originar, eul percepe. Această intuire este o activitate, dar eul nu poate să intuiască şi să se intuiască, simultan, ca fiind intuitiv. Aşadar, în această acţiune el nu conştientizează nici o activitate; prin urmare, în percepere nu este gîndit nicăieri conceptul unei acţiuni, ci numai cel al unei afectări. în momentul de faţă *eul* nu este *pentru sine* decît *perceput.* Căci singurul lucru perceput într-adevăr este activitatea sa reală şi îngrădită care devine, desigur, obiectul eului. El este şi perceptiv, dar numai pentru noi, cei care filozofăm, nu şi pentru el însuşi. Tocmai de aceea, opoziţia admisă o dată cu percepţia (opoziţia dintre eu şi lucrul în sine) nici nu este admisă în eu pentru eul însuşi, ci numai pentru noi.

Acest moment al conştiinţei de sine se va numi de acum înainte cel al percepţiei originare. Este cel in care eul se intuieşte în limitarea originară fără a fi conştient de această intuiţie sau fără ca însăşi această intuiţie să devină, la rîndul ei, obiectul lui. în acest

moment, eul este cu totul fixat şi oarecum pierdut în sfera celui perceput.

Aşadar, determinată mai precis, sarcina este următoarea: modul în care eul, care pînă acum a fost doar perceput, devine *deopotrivă perceptiv şi perceput.*

Din actul originar al conştiinţei de sine nu a putut fi dedus decît *faptul-de-a-fi-ltmitat* Dacă eul era limitat pentru sine, trebuia să se intuiască astfel; această intuiţie, intermediară între eul nelimitat şi cel limitat, era actul percepţiei din care însă, din motivul arătat, nu rămîne în conştiinţă decît simpla urmă a unei pasivităţi. Deci acel act al percepţiei trebuie obiectivat la rîndu-i şi trebuie arătat modul în care şi el este conştientizat. Este uşor să prevedem că nu putem rezolva această sarcină decît printr-un act nou.

Aceasta este în deplină concordanţă cu desfăşurarea metodei sintetice. — Doi factori opuşi, a şi b (subiect şi obiect), sînt conciliaţi prin acţiunea x, dar în x există o nouă opoziţie, c şi d (perceptiv şi perceput); aşadar, acţiunea x devine, la rîndul ei, obiect; ea însăşi nu poate fi explicată decît printr-o nouă acţiune = z, care conţine, poate, iarăşi o opoziţie ş.a.m.d.

Rezolvare

I. Eul *percepe* cînd descoperă în sine ceva opus lui, adică — întrucît eul nu este decît activitate —, cînd descoperă în sine o negare reală a activităţii, faptul-de-a-fi-influenţat. Dar spre a fi perceptiv pentru sine, eul (cel ideal) trebuie să admită în *sine* acea pasivitate existentă pînă acum doar în eul real, ceea ce nu se poate întîmpla, fără îndoială, decît printr-o *activitate.* Aici sîntem chiar în punctul în jurul căruia s-a în-vîrtit empirismul dintotdeauna, fără a putea să-l clarifice. Senzaţia exterioară îmi explică doar pasivitatea percepţiei, cel mult ea explică o reacţie asupra obiectului care acţionează, cam aşa cum un corp elastic ca-

re este lovit îl împinge înapoi pe celălalt sau cum o oglindă reflectă lumina ce cade pe ea; dar nu explică reacţia, revenirea eului ta *el însuşi,* nu explică modul în care el raportează la sine ca eu, ca intuitiv, senzaţia exterioară. Obiectul nu se înapoiază niciodată în sine şi nu raportează la sine nici o senzaţie; tocmai de aceea el este lipsit de percepţie.

Aşadar, eul nu poate fi perceptiv pentru sine fără a fi *activ* în genere. Or, eul care este activ

aici nu poate fi eul limitat, ci numai cel nelimitabil. Acest eu ideal este însă *nelimitat* numai în opoziţie cu activitatea obiectivă, acum limitată, deci doar în *măsura în care depăşeşte limita.* Dacă reflectăm la ceea ce se întîmplă în fiecare percepţie vom descoperi că în fiecare trebuie să fie ceva care *cunoaşte* senzaţia, dar este independent de ea şi o depăşeşte; căci însăşi judecata potrivit căreia senzaţia provine de la un obiect presupune o activitate care nu ţine de senzaţie, ci *vizează* ceva situat *dincolo* de senzaţie. Aşadar, eul nu este perceptiv dacă în el nu există o activitate *care depăşeşte limita.* Datorită acesteia, ca să fie perceptiv pentru sine, eul trebuie să preia în el (cel ideal) ceea ce este străin; dar ceea ce este străin există, la rîndu-i, în eu: este activitatea suprimată a eului. Avînd în vedere consecinţele, raportul dintre aceste două activităţi trebuie determinat acum mai precis. Activitatea nelimitată este ideală Ia *origine* ca orice activitate a eului deci aşa cum este şi activitatea reală; dar în *opoziţie* cu cea reală, ea este ideală numai în măsura în care *depăşeşte* limita. Cea *limitată* este reală numai în măsura în care reflectăm la faptul că este limitată; dar este ideală în măsura în care reflectăm la faptul că, potrivit principiului, este identică cu cea ideală; aşadar, ea este reală sau ideală în funcţie de cum o privim. Apoi este evident că activitatea ideală poate fi diferenţiată ca ideală, în genere, numai în opoziţie cu cea reală, şi invers, fapt ce poate fi confirmat de experimentele cele mai simple: de pildă, aşa cum un obiect inventat nu poate

fi diferenţiat ca atare decît în opoziţie cu unul real şi aşa cum, la rîndul său, nici un obiect real nu poate fi diferenţiat ca atare decît în opoziţie cu unul inventat şi supus judecăţii.

Presupunînd acestea, se pot trage următoarele concluzii:

1. A spune că eul trebuie să fie perceptiv pentru sine înseamnă că trebuie să preia activ în sine opusul. Dar acest opus nu este nimic altceva decît limita sau punctul de frinare, iar acesta nu se găseşte decît în activitatea reală care poate fi diferenţiată de cea ideală doar cu ajutorul limitei. A spune că eul trebuie să-şi însuşească opusul înseamnă, aşadar, că trebuie să-l preia în activitatea lui ideală. Dar acest lucru nu este posibil fără *ca limita să revină activităţii ideale,* şi anume aceasta ar trebui să se producă printr-o activitate a eului însuşi. (După cum devine tot mai clar acum, întreaga filozofie teoretică nu are de rezolvat decît această problemă: Cum devine ideală îngrădirea sau cum este limitată chiar activitatea ideală [intuitivă]? Era previzibil că, atît cît eul este eu, ar trebui restabilit echilibrul tulburat dintre activitatea ideală şi cea reală [mai sus, A.2.]. Singura noastră sarcină viitoare este de a afla *cum* se restabileşte acest echilibru.) — Dar limita nu cade decît pe linia activităţii *reale,* şi invers, este reală tocmai acea activitate a eului, căreia îi revine limita. Apoi, activitatea ideală şi cea reală nu pot fi diferenţiate la origine şi făcînd abstracţie de limită; doar limita constituie punctul de demarcaţie dintre cele două. Aşadar, activitatea nu este ideală, adică nu poate fi diferenţiată ca ideală decît dincolo de limită sau în măsura în care depăşeşte limita.

A spune că limita trebuie să revină activităţii ideale înseamnă, aşadar, că trebuie să cadă dincolo de limită, ceea ce constituie o evidentă contradicţie. Această contradicţie trebuie rezolvată.

2. Eul ideal ar putea să urmărească *suprimarea* limitei şi, suprimînd-o, limita ar cădea în mod necesar şi pe linia activităţii ideale; dar limita nu trebuie su-

primată, ea trebuie preluată *ca* limită, adică nesuprimată, în activitatea ideală.

Sau eul ideal s-ar putea limita singur, aşadar, ar putea *produce* o limită. — Dar nici aceasta nu ar explica ceea ce trebuie explicat. Căci atunci limita admisă în eul ideal nu ar fi aceeaşi cu cea admisă în eul real, deşi aşa trebuie să fie. Chiar dacă am accepta faptul că eul, pur ideal pînă acum, s-ar obiectiva singur şi, prin aceasta, s-ar limita, nu am face nici un pas mai departe, ci am fi readuşi la primul punct al cercetării, unde eul, pur ideal pînă atunci, se separă şi oarecum se descompune mai întîi în ceva subiectiv şi ceva obiectiv.

Aşadar, nu rezultă altceva decît un intermediar între suprimare şi producere. Acesta este *determinarea.* Ce trebuie să determin trebuie să existe independent de mine. Dar determinîndu-l, devine, la rîndu-i, prin determinarea însăşi, ceva dependent de mine. Apoi, determinînd ceva nedeterminat, îl suprim ca nedeterminat şi îl produc ca determinat.
Aşadar, activitatea ideală ar trebui să *determine* limita.
Aici se nasc de îndată două întrebări:
a) Ce să *însemne* oare faptul că limita este determinată de către activitatea ideală?
Din limită nu rămîne acum în conştiinţă decît urma unei pasivităţi absolute. întrucît, percepînd, eul nu conştientizează *actul,* nu rămîne decît rezultatul. Pînă acum, această pasivitate este complet nedeterminată. Dar pasivitatea în *genere* poate fi concepută la fel de puţin ca şi limitarea în genere. Orice pasivitate este una *determinată,* cu atît mai mult cu cît nu este posibilă decît negarea activităţii. Aşadar, s-ar determina limita dacă s-ar determina pasivitatea.
Acea simplă pasivitate constituie simplul material al percepţiei, ceea ce este doar perceput. Pasivitatea s-ar determina dacă eul i-ar conferi o anumită sferă — un cerc de influenţă determinat (dacă admitem aici aceas-

tâ expresie improprie). Atunci, eul ar fi pasiv numai în cadrul acestei sfere şi activ în afara ei. Acea acţiune de determinare ar constitui deci o producere, iar materialul acestei produceri ar fi pasivitatea originară.
Se naşte însă cea de-a doua întrebare:
b) Cum ar putea fi concepută însăşi această producere?
Eul nu poate produce sfera fără a fi activ, dar poate, la fel de puţin, să producă sfera ca pe o sferă a limitării, fără ca tocmai prin aceasta să devină el însuşi limitat. — Fiind limitativ, eul este activ; în măsura în care este însă cel ce limitează limitarea, devine el însuşi limitat. Acea acţiune a producerii constituie, aşadar, reunirea absolută a activităţii şi pasivităţii. Eul este pasiv în această acţiune, căci nu poate determina limitarea fără ca să o şi presupună. Invers însă, nici eul (ideal) nu este limitat aici decît în măsura în care vizează să determine limitarea. Aşadar, în acea acţiune există o activitate care presupune o afectare, şi invers, o afectare care presupune o activitate.
înainte de a reflecta, iarăşi, la această reunire între pasivitate şi activitate într-o acţiune, putem să urmărim ce am cîştiga printr-o asemenea acţiune, dacă ea ar fi dovedită efectiv în eu.
în momentul precedent al conştiinţei, eul nu era *pentru sine* decît *perceput,* iar nu perceptiv. în acţiunea de faţă el devine *perceptiv* pentru sine. El se obiectivează în genere pentru că se limitează. El se obiectivează insă activînd (fiind perceptiv), pentru că se limitează numai în limitarea sa.
Eul (ideal), *fiind limitat* în *activitatea sa,* se transformă deci in obiect.
Aici eul se limitează numai în măsura în care este *activ.* Empirismul poate să explice uşor senzaţia pentru că ignoră complet faptul că eul, pentru a deveni limitat ca eu (adică perceptiv), trebuie să fie deja activ.

— La rîndul său, aici eul nu este activ decît în măsura în care este deja limitat, iar tocmai această intercon-diţionare dintre activitate şi afectare este gîndită la nivelul percepţiei, atît cit ea este legată de conştiinţă.
Dar, poate, *tocmai pentru că* devine aici perceptiv pentru sine, eul încetează de a mai fi *perceput,* după cum în acţiunea precedentă, fiind perceput, nu putea fi perceptiv pentru sine. Aşadar, fiind perceput, eul ar fi expulzat din conştiinţă, iar în locul său ar apărea altceva, opus lui.
Aşa se şi întîmplă. Acţiunea dedusă este o *producere,* în această producere însă eul ideal este

complet liber. Aşadar, motivul pentru care devine limitat în producerea acestei sfere nu poate rezida în el însuşi, ci trebuie să se găsească în *afara lui.* Sfera este o producere a eului, dar limita sferei nu este o producere a lui în calitate de producător şi, întrucît în momentul de faţă al conştiinţei el este *doar* productiv, limita nu este nicidecum un produs al eului. Aşadar, ea nu este decît limita dintre eu şi opusul lui, *lucrul în sine;* deci, acum ea nu *este* nici în eu, nici în *afara* eului, ci este numai punctul comun în care eul şi opusul lui intră în contact.
Aşadar, prin această acţiune, înţeleasă numai în funcţie de propria ei posibilitate, s-ar putea deduce şi pentru eul însuşi chiar acea opoziţie dintre eu şi lucrul în sine, într-un cuvînt, tot ceea ce mai sus era admis doar pentru filozof.
II. Fireşte, din toată această dezbatere vedem că soluţia dată problemei este, fără îndoială, corectă, dar această soluţie însăşi nu poate fi încă înţeleasă, lip-sindu-ne cîţiva termeni intermediari ai acesteia.
Prin această soluţie s-a arătat, ce-i drept, că eul ideal nu poate deveni pasiv fără să fi fost mai întîi activ, aşadar, că o simplă senzaţie asupra eului ideal (intuitiv) nu explică în nici un caz percepţia, dar s-a arătat şi faptul că, la rindu-i, eul ideal nu poate fi activ în

maniera determinată mai sus fără să fi fost deja afectat; într-un cuvînt, s-a arătat că în acea acţiune activitatea şi pasivitatea se presupun *reciproc.*
Fireşte, *ultima* acţiune, prin care percepţia este admisă complet în eu, ar putea fi una de acest fel, dar între ea şi percepţia originară trebuie să existe şi termeni intermediari, pentru că, o dată cu acea acţiune, ne vedem transpuşi chiar în cercul irezolvabil în care s-au învîrtit filozofii dintotdeauna şi pe care, dacă vrem să rămînem fideli demersului nostru de pînă acum, trebuie mai întîi să ni-1 reprezentăm pentru a-l înţelege complet. Desigur, prin cele de mai sus am dedus *faptul* că trebuie să ajungem în acel cerc, nu însă şi cum trebuie să ajungem. Iar în această măsură toată sarcina noastră n-a fost rezolvată efectiv. Sarcina era de a explica modul în care limita originară trece în eul ideal. Dar este evident că o asemenea *primă* trecere nu a devenit inteligibilă cu toate cele spuse pînă acum. Am explicat acea trecere printr-o limitare a limitării, atribuită eului ideal. - Dar cum ajunge doar eul în genere să limiteze pasivitatea? — Chiar mărturiseam că această activitate presupunea deja o afectare a eului ideal, după cum, invers, şi această afectare presupune acea activitate. Trebuie să ajungem la temeiul apariţiei acestui cerc şi numai astfel putem spera să rezolvăm complet sarcina noastră.
Ne întoarcem la contradicţia stabilită mai întîi. Eul este tot ceea ce este, numai pentru sine. Aşadar, el este şi ideal numai pentru sine, dar ideal în măsura în care el se admite sau se recunoaşte ca fiind ideal. Dacă prin activitate ideală înţelegem doar activitatea eului în genere în măsura în care aceasta porneşte numai de la el şi este fundamentată doar în el, atunci eul nu este la origine altceva decît activitatea ideală. Dacă limita revine eului, ea revine, desigur, activităţii lui ideale. Dar această activitate ideală, care este limitată şi în măsura în care este limitată, nu este recunoscută ca ideală tocmai pentru că este limitată. Este recunoscută ca ideală numai acea activitate care depăşeşte limita şi în măsura în care o depăşeşte. Deci

această activitate care depăşeşte limita va fi limitată — o contradicţie care rezidă chiar în cerinţa că eul, fiind perceptiv (adică fiind subiect), trebuie să devină obiect, contradicţie ce nu poate fi rezolvată decît *dacă depăşirea limitei şi limitarea sini unul şi acelaşi lucru pentru eul ideal* sau dacă eul devine real tocmai prin faptul că este ideal.
Admiţînd aceasta, admiţînd că eul ar fi limitat prin simpla depăşire a limitei, el ar fi încă ideal depăşind limita; aşadar, fiind ideal sau în idealitatea lui, ar deveni real şi limitat.
Se pune întrebarea cum poate fi conceput aşa ceva.
Vom putea rezolva şi această sarcină numai datorită faptului că am admis ca *infinită* tendinţa de a se intui pe sine. — Din percepţia originară, în eu nu a rămas altceva decît limita, doar ca

atare. Pentru noi, eul nu este ideal decît în măsura în care depăşeşte limita, chiar şi percepînd. Dar eul nu se poate recunoaşte pe sine ca fiind ideal (adică percepînd) fără a opune activităţii reale sau reţinute în interiorul limitei activitatea sa, care a depăşit limita. Cele două activităţi nu pot fi diferenţiate decît prin opoziţionarea şi relaţia lor reciprocă. Dar la rindul ei, nici această relaţie nu este posibilă decît printr-o activitate, situată concomitent în interiorul şi în afara limitei.

Această a *treia* activitate, ideală şi reală *deopotrivă,* este, fără îndoială, activitatea productivă pe care am dedus-o (1) şi în care activitatea şi pasivitatea se in-tercondiţionau.

Aşadar, acum putem stabili şi deduce complet termenii intermediari ai acelei activităţi productive. - Ei sînt următorii:

1. Ca tendinţă infinită de a se intui pe sine, eul era deja perceptiv în momentul precedent, adică intuindu-se ca fiind limitat. Dar limita există doar între două elemente opuse, aşadar, eul nu se *putea* intui ca fiind limitat fără a trece in mod necesar către ceva aflat *din-*

colo de limită, adică fără a depăşi limita. O astfel de activitate care depăşeşte limita a fost deja admisă pentru noi o dată cu percepţia, dar trebuie admisă şi pentru eul însuşi şi numai în această măsură eul, fiind *perceptiv,* devine obiect sieşi.

2. Trebuie să devină obiect nu numai *obiectivul* de pînă acum, ci şi subiectivul din eu. Aceasta se întîrn-plă datorită faptului că activitatea care depăşeşte limita devine obiect pentru eu. Dar eul nu poate intui o activitate ca depăşind limita fără a opune această activitate şi a o relaţiona cu o alta, care nu depăşeşte limita. Această intuiţie de sine în activitatea sa ideală şi în cea reală, în activitatea sa perceptivă, care depăşeşte limita, şi în activitatea sa percepută, care e reţinută în interiorul limitei, nu este posibilă decît printr-o a treia activitate, *deopotrivă* reţinută în interiorul limitei şi depăşind limita, *deopotrivă* ideală şi reală, iar *această* activitate este cea în care eul, fiind perceptiv, devine obiect sieşi. în măsura în care este *perceptiv,* eul este ideal; în măsura in care este *obiect,* e real; aşadar, acea activitate prin care, fiind perceptiv, devine obiect trebuie să fie una atît ideală, cît şi reală.

Explicaţia problemei privitoare la modul în care eul se intuieşte percepînd a putut fi exprimată deci şi ca o explicaţie a modului în care eul devine ideal şi real în cadrul *uneia şi aceleiaşi activităţi.* Această activitate, deopotrivă ideală şi reală, este cea productivă, pe care am postulat-o şi în care se intercondiţionau activitatea şi pasivitatea. Aşadar, geneza celei de-a treia activităţi ne explică totodată originea acelui cerc în care ne-am văzut plasaţi o dată cu eul (I).

Geneza acestei activităţi este însă următoarea. în primul act (cel al conştiinţei de sine) este intuit eul în *genere* şi astfel, prin faptul-de-a-fi-intuit, el este limitat, în cel de-al doilea act, el nu este intuit în *genere* ca fiind *limitat,* ci într-un mod determinat, însă nu poate fi intuit ca fiind limitat fără ca activitatea ideală să depăşească limita. Prin aceasta, în eu apare o opoziţie

între două activităţi care, ca activităţi ale unuia şi aceluiaşi eu, sînt reunite involuntar într-o a treia în care este necesară o intercondiţionare a pasivităţii şi activităţii sau în care eul nu este ideal decît în măsura în care este real şi invers, deci prin care eul, fiind perceptiv, devine obiect sieşi.

3. în această a treia activitate eul oscilează între activitatea care a depăşit limita şi cea reţinută. Datorită acestei oscilaţii a eului, cele două activităţi întreţin o relaţie reciprocă şi sînt fixate ca elemente opuse.

Se pune întrebarea:

a) sub ce formă este fixată activitatea *ideală?* în măsura în care este fixată în genere, ea încetează să fie o activitate pură. în aceeaşi acţiune ea este opusă activităţii reţinute în interiorul limitei, aşadar, este concepută ca o activitate fixată, însă opusă eului real. în măsura

în care este concepută ca fiind fixată, ea do-bîndeşte un substrat ideal; în măsura în care este concepută ca o activitate opusă eului real, devine ea însăşi — dar numai în cadrul acestei opoziţii — activitate reală, devine activitate a ceva opus în mod real eului real. Dar acest opus în mod real eului real nu este altceva decît *lucrul în sine.*
Aşadar, activitatea ideală, care a depăşit limita şi a devenit obiect, dispare acum ca atare din conştiinţă şi se transformă în lucru în sine.
Este uşor de făcut următoarea observaţie. Conform celor spuse anterior, unicul temei al limitării originare este activitatea intuitivă sau ideală a eului, dar aici tocmai aceasta este reflectată ca temei al limitării pentru eul însuşi, nu însă chiar ca o activitate a eului, căci eul este acum pur real, ci ca o activitate opusă eului. Lucrul în sine nu este deci altceva decît umbra activităţii ideale, care a depăşit limita, umbră care este reflectată asupra eului de către intuiţie, fiind în această măsură ea însăşi un produs al eului. Dogmaticul care consideră drept real lucrul în sine se situează pe aceeaşi poziţie pe care se situează eul în momentul de

faţă. Lucrul în sine îi apare printr-o acţiune şi rămîne numai ceea ce a apărut, nu şi acţiunea prin care a apărut. Aşadar, la origine eul ignoră faptul că acel opus este produsul lui şi trebuie să rămînă în această ignoranţă atîta timp cît este închis în cercul magic pe care conştiinţa de sine îl descrie în jurul eului; doar filozoful care deschide acest cerc poate răzbate dincolo de această iluzie.
Acum deducţia a avansat atît de mult încît pentru eul însuşi există pentru prima dată ceva situat în afara eului. în acţiunea de faţă, eul urmăreşte pentru prima dată ceva aflat dincolo de limită, iar aceasta însăşi nu este altceva decît punctul de contact dintre eu şi opusul lui. în percepţia originară apărea doar limita, aici apare ceva aflat dincolo de limită şi prin care eul îşi explică limita. E de aşteptat ca prin aceasta şi limita să dobîndească o altă semnificaţie, după cum vom arăta în curînd. Percepţia originară în care eul nu era decît perceput se transformă într-o intuiţie în care eul devine pentru prima dată perceptiv pentru sine, dar tocmai prin aceasta încetează să mai fie perceput. Percepută, pentru eul care se *intuieşte* ca fiind perceptiv, este activitatea ideală (anterior perceptivă), care a depăşit limita, dar care nu mai este intuită ca o activitate a eului. Ceea ce limitează în mod originar activitatea reală este eul însuşi, dar eul nu poate fi conştientizat ca fiind limitativ fără a se transforma în lucru în sine. Cea de-a treia activitate pe care am dedus-o aici este cea în care limitatul şi limitativul sînt deopotrivă separate şi reunite.
A mai rămas să examinăm
b) ce rezultă, în această acţiune, din activitatea reală sau reţinută.
Activitatea ideală s-a transformat în lucru în sine; aşadar, datorită aceleiaşi acţiuni activitatea reală se va transforma în opusul lucrului în sine, adică în *eul în sine.* Eul, care pînă acum era întotdeauna subiect şi obiect deopotrivă, este acum pentru prima dată ceva

în *sine;* ceea ce este la origine subiectiv în eu este transpus dincolo de limită şi este intuit acolo ca lucru în sine; ce rămîne în interiorul limitei este ceea ce este pur obiectiv în eu.
Aşadar, deducţia se află acum în punctul în care eul şi opusul lui se separă nu numai pentru filozof, ci şi pentru eul însuşi. Dedublarea originară a conştiinţei de sine se împarte acum întrucîtva între eu şi lucrul în sine. Aşadar, din acţiunea prezentă a eului nu rămîne o simplă pasivitate, ci rămîn două momente opuse în mod real şi pe care se bazează determinarea percepţiei, iar abia o dată cu aceasta se rezolvă complet problema privitoare la modul în care eul devine perceptiv pentru sine. O problemă la care nu a putut răspunde pînă acum nici o filozofie, iar cel mai puţin dintre toate, empirismul. Totuşi, dacă acesta se străduieşte zadarnic să explice trecerea senzaţiei de la eul pur pasiv la eul activ şi reflexiv, idealistul întâmpină însă aceeaşi dificultate a problemei. Căci din orice ar apărea pasivitatea, fie dintr-o senzaţie

provenită de la lucrul aflat în afara noastră, fie din mecanismul originar al spiritului însuşi, pasivitatea şi trecerea ce trebuie explicată sînt totuşi mereu aceleaşi. Miracolul intuiţiei productive rezolvă această dificultate şi fără ea aceasta nu poate fi nicidecum rezolvată. Căci este evident faptul că eul nu se poate intui ca fiind perceptiv fără a se intui *ca* opus sieşi şi ca fiind angajat într-o activitate limitativă şi limitată totodată, în acea inter-condiţionare dintre activitate şi pasivitate, care apare aşa cum am arătat, cu singura diferenţă că această opoziţie din eul însuşi, pe care o vede doar filozoful, apare obiectului său, eului, ca o opoziţie între el însuşi şi ceva aflat în afara lui.

4. Produsul oscilaţiei dintre activitatea reală şi ideală este eul în sine, pe de o parte, şi lucrul în sine, pe de altă parte, iar ambii constituie factorii intuiţiei pe care trebuie să o deducem acum. Mai întîi se pune

întrebarea: Cum sînt determinaţi cei doi factori prin acţiunea pe care am dedus-o?

a) Abia am demonstrat că *eul* este determinat prin această acţiune ca fiind pur obiectiv. Dar el este astfel numai în interrelaţia în care se găseşte acum cu lucrul în sine. Căci dacă eul ar mai conţine limitativul, *ar fi* numai datorită faptului că se manifestă, în timp ce acum el este în *sine* şi oarecum independent de el însuşi, tocmai aşa cum pretinde dogmaticul care nu se ridică decît pînă la acest punct de vedere.

(Nu este vorba despre eul care este *activ* in această acţiune, căci acesta este ideal în limitarea lui şi invers, este limitat în idealitatea lui, nici despre subiect, nici măcar despre obiect, deoarece include întregul eu [complet], dar cu rezerva că ceea ce aparţine subiectului apare ca lucru în sine, iar ceea ce aparţine obiectului apare ca eu în sine.)

b) Mai întîi, *lucrul* nu este determinat decît ca fiind opus în mod absolut eului. Dar cum eul este determinat ca activitate, este determinat şi lucrul, însă ca o activitate opusă celei a eului. Dar orice opoziţionare este determinată; aşadar, este imposibil ca lucrul să se opună eului fără ca el să fie şi limitat. Se explică aici ce înseamă că eul trebuie să limiteze, la rîndul lui, şi pasivitatea (I). Pasivitatea este limitată prin faptul că este limitată condiţia ei, lucrul. Limitarea în limitare pe care am văzut-o luînd fiinţă chiar la început, o dată cu limitarea în genere, se conştientizează însă abia prin opoziţia dintre eu şi lucrul în sine. Lucrul este determinat ca activitate opusă eului, iar prin aceasta, ca temei al limitării în genere, ca activitate ea însăşi limitată, iar prin aceasta, ca temei al limitării determinate. Prin ce este limitat lucrul? Prin aceeaşi limită prin care este limitat şi eul. în eu este atîta activitate, cită nonactivitate este în lucru şi invers. Numai prin această limitare comună sînt amîndouă în interacţiune. Doar filozoful vede că limita eului şi a lucrului este

una şi aceeaşi limită, altfel spus, că lucrul e limitat doar în măsura în care e limitat eul, iar eul, doar în măsura în care e limitat obiectul, pe scurt, acea *inter-condiţionare* între activitatea şi pasivitatea din eu în acţiunea de faţă; în acţiunea următoare o va recunoaşte şi eul, dar, după cum ne putem aştepta, sub o cu totul altă formă. Limita este întotdeauna aceeaşi care a fost admisă la origine de eul însuşi, numai că acum ea nu mai apare doar ca limită a eului, ci şi ca limită a lucrului. Lucrul dobîndeşte numai atîta realitate cîtă a fost suprimată în eul însuşi prin acţiunea lui originară. Dar aşa cum eul apare sieşi limitat fără aportul lui, şi lucrul îi va apărea ca fiind limitat fără aportul lui, iar pentru a corela şi acest rezultat cu punctul de la care am plecat, observăm că aici activitatea ideală este limitată în mod nemijlocit prin faptul că ea depăşeşte limita şi este intuită ca atare.

De aici se poate deduce uşor modul în care prin acea acţiune

c) va fi determinată *limita.* întrucît ea este limită pentru eu şi, totodată, pentru lucru, temeiul ei poate rezida tot atît de puţin şi în unul, şi în celălalt; căci dacă ar rezida în eu, activitatea lui n-ar fi condiţionată de pasivitate; dacă ar rezida în lucru, pasivitatea eului n-ar fi condiţionată de

activitate; pe scurt, acţiunea n-ar fi ceea ce este. Nerezidînd nici în eu, nici în lucru, temeiul limitei nu rezidă nicăieri; ea este pur şi simplu pentru că este şi este astfel pentru că este astfel. Prin urmare, atît în privinţa eului, cît şi a lucrului, ea va apărea ca fiind absolut contingenţă. Aşadar, ceea ce este absolut contingent in intuiţie atît pentru eu, cît şi pentru lucru este limita; aici, o determinare sau o analiză mai precisă nu este încă posibilă şi nu poate fi făcută decît în cele ce urmează.

5. Acea oscilaţie în urma căreia eul şi lucrul în sine rămîn ca termeni opuşi nu poate dura, căci prin această opoziţie se admite o contradicţie în eul însuşi (care

oscilează între cei doi). Dar eul este identitate absolută. Aşadar, cîtă vreme eul eu, apare în mod imvoluntar şi necesar o a treia activitate, în care cei doi termeni opuşi sînt aşezaţi într-un echilibru relativ.

Toată activitatea eului porneşte de la o contradicţie în el însuşi. Căci, fiind identitate absolută, eul nu are nevoie, pentru a fi determinat să acţioneze, de nici un alt principiu decît de o dedublare în el, iar durata întregii activităţi spirituale depinde de durata acelei contradicţii, adică de reapariţia ei continuă.

Aici, contradicţia apare, ce-i drept, ca o opoziţie între eu şi ceva exterior lui, dar, conform celor deduse, ea este o contradicţie între activitatea ideală şi cea reală. Dacă eul se va intui (percepe) pe sine în cadrul îngrădirii originare, el trebuie să tindă şi dincolo de îngrădire, îngrădirea, necesitatea, constrîngerea, toate acestea sînt simţite numai în opoziţie cu o activitate neîngrădită. Nici nu există ceva real fără imaginar. — Aşadar, chiar o dată cu percepţia, în eu se admite deja o contradicţie. Eul este limitat şi totodată tinde să depăşească limita.

Această contradicţie nu poate fi suprimată, dar nici nu poate dura. Aşadar, ea nu poate fi decît conciliată printr-o a treia activitate.

Această a treia activitate este una *intuitivă* în genere, căci cel care este avut în vedere aici ca devenind limitat este eul *ideal.*

Dar această intuire este o intuire a intuirii, căci este o intuire a perceperii. — Perceperea este ea însăşi tot o intuire, dar o intuire la *prima* potentă (de aici, simplitatea oricăror percepţii şi imposibilitatea de a le defini, căci orice definiţie este sintetică). Aşadar, intuirea pe care am dedus-o acum este o intuire la *a doua* potentă sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, o *intuire productivă.*

692595

C.

Teoria intuiţiei productive *Avertisment*

Cartesius spunea ca flzician: Daţi-mi materie şi mişcare şi vă voi construi din ele universul. Filozoful transcendental spune: Daţi-mi o natură cu activităţi opuse, dintre care una se desfăşoară la infinit, iar cealaltă tinde să se intuiască în această infinitate şi voi face să vă apară din ea inteligenţa cu întregul sistem al reprezentărilor ei. Orice altă ştiinţă presupune inteligenţa ca fiind deja formată; filozoful o priveşte în devenire şi o face să se nască oarecum în faţa ochilor lui.

Eul nu este decît temeiul pe care se conturează inteligenţa cu toate determinaţiile ei. Actul originar al conştiinţei de sine nu ne explică decît modul în care eul este îngrădit în aspiraţia originară sub raportul activităţii lui obiective, nu însă şi modul în care este îngrădit în activitatea lui subiectivă sau în cunoaştere. Abia intuiţia productivă transpune limita originară în activitatea ideală şi constituie primul pas al eului către inteligenţă.

Necesitatea intuiţiei productive, care a fost dedusă aici în mod sistematic din întregul mecanism al eului, trebuie dedusă nemijlocit, ca o condiţie universală a cunoaşterii în genere, din conceptul acesteia; căci, dacă întreaga cunoaştere îşi ia realitatea dintr-o cunoştinţă nemijlocită, aceasta nu poate fi întâlnită decît în intuiţie, în timp ce conceptele nu sînt decît umbre ale realităţii, proiectate printr-o capacitate reproductivă, intelectul, care presupune el însuşi ceva superior ce nu are un original exterior lui şi care produce din sine însuşi prin forţa sa originară. De aceea idealismul neautentic, adică un sistem care transformă în aparenţă întreaga cunoaştere, ar fi cel care suprimă orice nemlj-locire din cunoaşterea noastră, admiţînd de exemplu

în exteriorul nostru originale independente de reprezentări, în timp ce un sistem care caută originea lucrurilor într-o activitate, deopotrivă ideală şi reală a spiritului, ar trebui să fie şi realismul perfect, tocmai pentru că este idealismul perfect. Dacă, în speţă, cunoaşte lucrurile în sine şi în mod nemijlocit, realismul perfect nu este posibil decît în cineva care recunoaşte în lucruri numai propria sa realitate, îngrădită prin activitatea sa proprie. Căci, precum un suflet imanent al lucrurilor, acesta ar pătrunde în ele ca în organismul lui nemijlocit şi le-ar străbate cu privirea în chip originar mecanismul intern, aşa cum un maestru îşi cunoaşte perfect opera. în schimb, putem încerca să explicăm evidenţa intuiţiei sensibile pe baza ipotezei că în intuiţia noastră se adaugă ceva printr-un stimul sau printr-o senzaţie, în primul rînd, nu obiectul însuşi, ci doar efectul lui va trece in cel care îşi reprezintă, prin stimul asupra acestuia. Dar în intuiţie nu este prezent simplul efect al unui obiect, ci, în mod nemijlocit, *obiectul însuşi.* Am putea încerca, eventual, să explicăm modul în care obiectul se adaugă senzaţiei pe baza raţionamentelor, chiar dacă în intuiţia însăşi nu ar apărea absolut nimic dintr-un raţionament sau dintr-o mediere cu ajutorul conceptelor, de exemplu al celor de cauză şi efect, şi chiar dacă ceea ce vedem în intuiţie ar fi obiectul însuşi, iar nu un simplu produs al silogismului. Sau am putea să explicam alăturarea dintre obiect şi percepţie printr-o facultate productivă pusă în mişcare de un impuls exterior, dar atunci nu am explica deloc trecerea nemijlocită în eu a obiectului exterior care produce senzaţia; anume, ar trebui să deducem senzaţia sau stimulul ca pornind de la o forţă ce ar putea să ia cu totul în stăpînire sufletul şi oarecum să-l penetreze. Aşadar, procedeul cel mai consecvent al dogmatismului râmîne mereu acela de a împinge în zona misterului originea reprezentărilor despre lucrurile exterioare şi de a vorbi despre aceasta ca despre o revelaţie

care face imposibilă orice altă explicaţie sau de a face ca apariţia neinteligibilă a ceva atît de străin precum reprezentarea rezultată din senzaţia unui obiect exterior să devină inteligibilă cu ajutorul unei forţe care, ca şi divinitatea (unicul obiect nemijlocit al cunoaşterii noastre, potrivit acelui sistem), face posibil chiar şi imposibilul.

Dogmaticilor nu pare să le fi trecut nici pe departe prin minte faptul că într-o ştiinţă precum filozofia nu este valabilă nici o presupunere, că, mai degrabă, într-o astfel de ştiinţă se cer deduse înainte de toate tocmai acele concepte care sînt de altfel cele mai comune şi mai familiare. Astfel, diferenţierea dintre ceva ce provine din exterior şi ceva ce provine din interior este o distincţie care necesită, fără îndoială, o justificare şi o explicaţie. Dar tocmai prin faptul că o explic admit o zonă a conştiinţei în care *nu există încă* această separaţie şi se îmbină lumea interioară şi cea exterioară. Fără doar şi poate că o filozofie care, măcar în genere, îşi ia drept lege să nu lase nimic nedemonstrat şi nededus devine idealism, oarecum fără să vrea şi prin simpla ei consecvenţă.

Nici un dogmatic n-a încercat încă să descrie sau să pună în evidenţă caracterul şi tipul acelei

înrîuriri exterioare, lucru la care totuşi ne-am putea aştepta, pe bună dreptate, ca o cerinţa necesară a unei teorii de care depinde nici mai mult nici mai puţin decît întreaga realitate a cunoaşterii. Deci aici ar trebui să avem în vedere acele sublimări progresive ale materiei spre spiritualitate, în cazul cărora nu se omite decit un lucru, acela că spiritul este o insulă veşnică la care, cu oricîte ocolişuri, nu putem ajunge niciodată fără a face o săritură în afara materiei. Pretextul caracterului absolut neinteligibil nu poate rezista mult timp în faţa unor asemenea cerinţe, în-trucît reapare mereu imboldul de a înţelege acel mecanism şi întrucît o filozofie care se laudă că nu lasă nimic nedemonstrat pretinde să fi descoperit într-adevăr acel mecanism; deci ar trebui să găsim chiar în explicaţiile ei ceva neinteligibil. Dar tot neinteligibilul din ea se găseşte numai plecînd de la un loc comun, iar îndepărtarea de acesta constituie prima condiţie a oricărei înţelegeri a filozofiei. De exemplu, cel pentru care nu există în toată activitatea spiritului nimic inconştient şi nici o zonă în afară de cea a conştiinţei, acela va înţelege tot atît de puţin modul în care inteligenţa uită de sine în produsele ei, pe cit va înţelege modul în care artistul se poate pierde în opera lui. Pentru el nu există altceva decît realizarea morală obişnuită, şi nicidecum o producere în care necesitatea să fie reunită cu libertatea.

Faptul că orice intuiţie productivă rezultă dintr-o contradicţie eternă care impune inteligenţei — care nu are o altă aspiraţie decît aceea de a reveni la identitatea ei — o obligaţie permanentă de a fi activă şi care o încătuşează şi o leagă in tipul producerii ei la fel cum natura apare încătuşată în produsele ei a fost deja dedus parţial în cele de mai sus şi va fi pus în lumină mai departe prin toată teoria intuiţiei.

în privinţa cuvântului „intuiţie" trebuie remarcat faptul că acestui concept nu i se poate adăuga absolut nimic senzorial, ca, de exemplu, în cazul în care văzul ar fi exclusiv o intuire, deşi limba a atribuit văzul doar intuirii, fapt în legătură cu care se poate invoca un motiv relativ profund. Mulţimea nechibzuită îşi explică văzul prin intermediul razei de lumină; dar ce este oare raza de lumină? Este tot un văz, şi anume văzul originar, intuirea însăşi.

întreaga teorie a intuiţiei productive porneşte de la teza pe care am dedus-o şi am demonstrat-o: rapor-tîndu-se una la cealaltă, activitatea care a depăşit limita şi cea reţinută în interiorul limitei se fixează într-o opoziţie reciprocă, prima ca lucru în sine, cea de-a doua ca eu în sine. Aici s-ar putea naşte de îndată întrebarea cum poate fi fixată, iar prin aceasta şi limitată, acea activitate ideală

L

admisă ca fiind absolut nelimitabilă. Răspunsul este că această activitatea nu este limitată ca intuitivă sau ca activitate a eului, căci, dacă este limitată, ea încetează să mai fie activitate a eului şi se transformă în lucru în sine. Acum această activitate intuitivă este ea însăşi intuită şi astfel nu mai este intuitivă. Or, numai activitatea intuitivă ca atare este nelimitabilă. Activitatea intuitivă care apare în locul ei este cea angajată în producţie, fiind şi reală tocmai din această cauză. Fiind intuitivă, această activitate ideală încătuşată şi ea în producţie este tot nelimitabilă. Căci, deşi e limitată şi ea în intuiţia productivă, ea este limitată doar pentru un moment, în timp ce activitatea reală este limitată incontinuu. Dacă acum s-ar dovedi, eventual, că orice producere a inteligenţei se bazează pe contradicţia dintre activitatea ideală nelimitabilă şi activitatea reală frînată, producerea va fi tot atît de infinită precum contradicţia însăşi, iar concomitent cu activitatea ideală, limitata şi ea în producţie, se instaurează un principiu progresiv în producţie. Orice producere este infinită pentru un moment, dar orice se *realizează,* prin această producere va genera condiţia unei noi contradicţii ce va trece într-o

producere şi aşa, fără îndoială, la infinit.
Dacă în eu n-ar fi o activitate care să depăşească fiecare limită, eul n-ar părăsi niciodată prima sa producere; el ar fi productiv, iar, în producerea sa, ar fi limitat pentru cineva care intuieşte din afara lui, şi nu pentru el însuşi. Aşa cum eul, spre a deveni perceptiv pentru sine, trebuie să tindă dincolo de ceea ce e perceput în mod originar, tot astfel, spre a deveni productiv pentru sine, trebuie să tindă dincolo de fiecare produs. Aşadar, în cazul intuiţiei productive vom fi intri-caţi în aceeaşi contradicţie ca şi în cazul percepţiei şi, în virtutea aceleiaşi contradicţii, pentru noi se va potenţa din nou şi intuiţia productivă, aşa cum intuiţia simplă este potenţată în percepţie.
Faptul că această contradicţie ar trebui să fie infinită se poate demonstra în modul cel mai concis astfel:

în eu există o activitate nelimitabilă, dar această activitate nu există în eul ca atare fără ca eul să o admită ca pe o activitate a sa. Dar eul nu o poate intui ca pe o activitate a sa fără ca el ca subiect sau substrat al activităţii infinite să se diferenţieze de însăşi această activitate. Dar tocmai prin aceasta apare o nouă dedublare, o contradicţie între finitudine şi infinitate. Eul ca subiect al acelei activităţi infinite este infinit în mod dinamic *(potentia); activitatea însăşi,* admisă ca o activitate a eului, devine finită; dar devenind finită, ea este extinsă din nou dincolo de limită; fiind însă extinsă astfel, este iarăşi limitată. — Şi astfel, această alternanţă durează la infinit.
Prin urmare, eul ridicat în acest mod la nivelul inteligenţei este transpus într-o permanentă stare de expansiune şi de contracţie, dar tocmai această stare este starea formării şi producerii. Activitatea ce se manifestă în acea alternanţă va trebui deci să apară ca fiind productivă.
I. Deducerea intuiţiei productive
1. Ne-am părăsit obiectul în situaţia oscilării între elemente opuse. Aceste elemente opuse sînt în *sine* absolut ireconciliabile, iar dacă sînt conciliabile, nu sint astfel decît datorită aspiraţiei eului de a le concilia, singura care le conferă o durabilitate şi le plasează într-o relaţie reciprocă.
Ambele elemente opuse sînt influenţate numai de acţiunea eului şi în această măsură, atît lucrul în sine, cît şi eul, care apare aici pentru prima dată ca fiind produsul său, sînt un produs al eului. — Eul, *al cărui* produs sînt amîndouă, se ridică tocmai prin aceasta la nivelul inteligenţei. Să ne imaginăm că lucrul în sine ar fi în *afara* eului şi deci aceste două elemente opuse s-ar afla în sfere diferite: atunci între ele nu va fi po-

sibilă absolut nici o conciliere pentru că în *sine* sînt ireconciliabile; aşadar, pentru a le reuni va fi nevoie de un termen superior care să le sintetizeze. Dar acest termen superior este eul însuşi la potenţa superioară sau eul ridicat la nivelul inteligenţei, eu despre care este vorba mai departe. Căci acel eu în *afara* căruia se situează lucrul în sine nu este decît eul obiectiv sau real; cel în care este lucrul în sine este eul real şi ideal deopotrivă, adică eul dotat cu inteligenţă.
2. Acele elemente opuse sînt legate numai printr-o acţiune a eului. Dar eul nu se intuieşte pe sine în această acţiune, aşadar, acţiunea dispare întrucîtva din conştiinţă şi nu rămîne în conştiinţă decît opoziţia *ca* opoziţie. Dar opoziţia nu putea rămine chiar ca opoziţie în conştiinţă (elementele opuse s-ar fi distrus reciproc), fără o a treia activitate care să le separe (să le opună) şi, tocmai prin aceasta, să le reunească.
Condiţia intuiţiei productive este să apară în conştiinţă opoziţia *ca* atare sau cele două elemente opuse ca fiind opuse în mod absolut (nu numai relativ). Dificultatea constă tocmai în a explica acest lucru. Căci în eu totul apare numai prin acţiunea lui, aşadar, şi această opoziţie. Dar dacă este admisă printr-o acţiune a eului, opoziţia încetează tocmai prin aceasta să mai fie

absolută. Această dificultate nu poate fi rezolvată decît în felul următor. însăşi acea acţiune trebuie să se piardă în conştiinţă, căci atunci nu vor rămîne ireconciliabile în *sine* (prin ele însele) decît cele două componente ale opoziţiei (eul în sine şi lucrul în sine). Căci în acea acţiune originară ele nu fuseseră legate decît prin acţiunea eului (aşadar, nu prin ele însele), acţiune care slujea numai la conştientizarea lor, iar după ce a jucat acest rol dispare ea însăşi din conştiinţă.
Pentru conştiinţă s-a cîştigat un cimp larg prin faptul *că* acea opoziţie rămîne ca atare în conştiinţă. Căci acum, prin această opoziţie identitatea conştiinţei a fost absolut suprimată nu numai pentru cercetător, ci şi pentru eul însuşi, iar eul a fost condus deci în acelaşi

punct al cercetării în care ne situaserăm iniţial noi înşine, doar că în acest punct mai multe lucruri trebuie să îi apară eului cu totul altfel decît ne apăreau nouă. Iniţial *noi* am recunoscut eul într-o divergenţă a activităţilor opuse. Fără a cunoaşte acea divergenţă, eul a trebuit s-o concilieze involuntar şi oarecum orbeşte într-o construcţie comună. în această construcţie era angajată ca atare şi activitatea ideală nelimitabilă a eului, aşadar, din această construcţie nu *putea* rămîne, ca limitată, decît activitatea reală. în momentul de faţă, întrucît acea divergenţă devine obiectul eului însuşi, ea s-a transformat, pentru eul care se intuieşte pe sine, în opoziţia dintre eu (ca activitate obiectivă) şi lucrul în sine. Deci, întrucît activitatea *intuitivă* se si-tuează acum în *afara* conflictului (lucru care se produce tocmai prin ridicarea eului la nivelul inteligenţei sau prin faptul că acea divergenţă însăşi devine tot obiectul eului), acea opoziţie va putea fi suprimată acum *pentru eul însuşi* într-o construcţie comună. De asemenea, este evident de ce pentru eul însuşi, dar nicidecum pentru filozof, opoziţia cea mai originară este cea dintre eu şi lucrul în sine.
3. Acea opoziţie ireconciliabilă în sine este admisă în eu numai în măsura în care eul o *intuieşte* ca atare, *intuire* pe care am dedus-o deja, dar pe care am privit-o pînă acum doar parţial. Căci în virtutea identităţii originare a esenţei sale, eul nu poate intui opoziţia fără a produce în ea, iarăşi, o identitate şi, prin aceasta, o relaţie reciprocă a eului cu lucrul şi a lucrului cu eul. Or, în acea opoziţie lucrul nu apare decît ca activitate, dar ca o activitate opusă eului. Aceasta este fixată într-adevăr prin acţiunea eului, dar numai ca activitate. Aşadar, lucrul pe care l-am dedus pînă acum este tot unul activ, iar nu fenomenul în pasivitatea, în nonactivita-tea sa. La acesta nu vom ajunge niciodată, dacă nu reinstituim în obiectul însuşi o opoziţionare, pentru ca astfel să-l echilibram. Lucrul în sine este o pură activitate ideală la care nu putem cunoaşte altceva decît

opoziţia ei faţă de activitatea reală a eului. Ca şi lucrul, eul nu este decît activitate.
Aceste activităţi opuse nu se pot despărţi întrucît ele sînt deja reunite prin limita comună ca punct de contact. Cu toate acestea, ele nici nu pot coexista fără să se reducă nemijlocit la un al treilea termen comun. Abia o dată cu acesta, ele sînt suprimate *ca* activităţi. Or, acest al treilea termen care se naşte din ele nu poate fi nici eu, nici lucru în sine, ci doar un produs situat la mijloc, între cele două. De aceea, în intuiţie, acest produs nu va apărea ca lucru în sine sau ca lucru activ, ci numai ca fenomen al acelui lucru. în măsura în care este activ şi constituie cauza afectării noastre, lucrul se situează deci dincolo de momentul intuiţiei sau este alungat din conştiinţă prin intuiţia productiva care, oscilînd între lucru şi eu, produce ceva care se află la mijloc, între cele două şi care, sepa-rîndu-le, este o expresie comună a amîndurora.
Nu eul însuşi, ci tot noi vedem că acest al treilea termen este obiectul intuiţiei sensibile — şi nici pentru noi nu este încă demonstrat acest fapt, ci abia urmează să fie demonstrat.
Această demonstraţie nu poate fi alta decît următoarea: în produs nu există decît ceea ce există în activitatea productivă, iar ceea ce este introdus prin sinteză trebuie să se şi poată dezvolta din aceasta prin analiză. Aşadar, în produs trebuie să se arate urma celor două activităţi, atît a

eului, cît şi a lucrului.
Pentru a şti prin ce se pot recunoaşte în produs cele două activităţi, trebuie să ştim mai întîi prin ce se diferenţiază în genere acestea.
Una dintre cele două activităţi este cea a eului, care este infinită la origine, adică înainte de limitare (iar pentru eul însuşi aceasta trebuie explicată abia aici). Dar nu există nici un motiv să admitem drept finită activitatea opusă eului, ci, aşa cum activitatea eului este Infinită, tot astfel trebuie să fie şi activitatea opusă lui, cea a lucrului.

Dar două activităţi care se opun şi se exceptează reciproc nu pot fi concepute nicidecum drept infinite dacă amîndouă au un caracter pozitiv. Căci între activităţi la fel de pozitive nu este posibilă decît o opoziţio-nare *relativă,* adică o simplă opoziţionare în funcţie de direcţie.
(De exemplu, dacă asupra unuia şi aceluiaşi corp acţionează din direcţii opuse două forţe egale, A şi A, ambele sînt în primul rînd pozitive, astfel încît dacă sînt corelate ia naştere o forţă dublă; aşadar, cele două nici nu se opun în mod originar sau absolut, ci numai datorită raportului lor cu corpul; de îndată ce ies din acest raport, ambele redevin pozitive. Este chiar complet indiferent care dintre cele două este considerată pozitivă şi care negativă. în fine, ele se pot diferenţia numai datorită direcţiilor lor opuse.)
Aşadar, dacă atît activitatea eului, cît şi cea a lucrului ar fi pozitive, deci dacă ele n-ar fi opuse decît în mod relativ, ambele ar trebui să se poată diferenţia măcar în funcţie de direcţiile lor. Dar atunci ambele activităţi sînt considerate infinite, iar în infinit nici nu există direcţie; aşadar, cele două activităţi trebuie să se poată diferenţia iniţial printr-o opoziţionare superioară celei pur relative. Una dintre acele activităţi ar trebui să fie negaţia absolută, nu doar relativă, a celeilalte; *cum* este posibil acest lucru nu se arată încă; doar se afirmă că trebuie să fie astfel.
(Să înlocuim acele forţe opuse mai sus doar în mod relativ cu două forţe dintre care una = A şi cealaltă --A; atunci -A este la origine negativă şi opusă în mod absolut lui A; dacă le corelez pe amîndouă nu ia naştere, ca mai sus, o forţă dublă, ci expresia pentru corelarea lor este: A + [— A] = A - A. De aici se poate observa în treacăt de ce nu este nevoie ca matematica să aibă în vedere deosebirea dintre opoziţionarea absolută şi cea relativă: deoarece pentru calcul formulele a - a şi a + [-a], dintre care prima este expresia opo-ziţionării relative, iar cea de-a doua expresia opozi-

ţionării absolute, sînt complet echivalente. Această deosebire este însă cu atît mai importantă pentru filozofie şi pentru fizică, aşa cum se va arăta limpede în continuare. A şi -A nici nu pot fi diferenţiate doar în funcţie de direcţiile lor opuse, întrucît una este negativă nu numai în cazul acestui raport, ci în mod absolut şi conform caracterului ei.)
Dacă aplicăm acestea în cazul de faţă, observăm că activitatea eului este în sine pozitivă şi constituie temeiul oricărei pozitivităţi. Căci ea a fost caracterizată ca o aspiraţie de a se extinde la infinit. Deci activitatea lucrului în sine ar trebui să fie negativă în mod absolut şi conform caracterului ei. Dacă prima ar fi o aspiraţie de a umple infinitul, în schimb cea de-a doua ar trebui să poată fi concepută doar ca limitînd-o pe cea dintâi. în sine şi pentru sine ea însăşi n-ar fi reală şi ar trebui să-şi dovedească realitatea numai în opoziţie cu cealaltă, prin limitarea permanentă a acţiunii ei.
Aşa şi este. Ce ne apare din perspectiva actuală ca activitate a lucrului în sine nu este altceva decît activitatea ideală a eului, o activitate ce revine în sine, iar aceasta nu poate fi reprezentată *decît* ca activitate negativă în raport cu cealaltă. Activitatea obiectivă sau reală există pentru sine şi *este* chiar dacă nu este intuitivă; cea intuitivă sau limitativă, în schimb, nu este nimic fără ceea ce urmează să fie intuit sau limitat.
în schimb, din faptul că ambele activităţi se opun în *mod absolut* rezultă că trebuie să fie admise în *unul şi acelaşi subiect.* Căci numai atunci cînd două activităţi opuse sînt activităţi

ale unuia şi aceluiaşi subiect, una poate fi opusă în mod absolut celeilalte.
(De exemplu, să ne imaginăm că un corp este ridicat de la pămînt de o forţă = A; el va reveni pe pămînt cu o permanentă abatere de la linia dreaptă din cauza acţiunii continue a forţei de gravitaţie. Dacă ne imaginăm că greutatea acţionează prin ciocnire, A şi impulsul B al greutăţii, venit din direcţie opusă, sînt, amîndouă, forţe pozitive şi se află doar într-o opoziţie relativă, ast-

fel incit este complet arbitrar pe care dintre cele două, A sau B, o considerăm negativă. în schimb, dacă admitem că nicidecum cauza greutăţii nu se află în afara punctului din care porneşte forţa A, cele două forţe A şi B vor avea o sursă comună, de unde este imediat evident faptul că una dintre ele este negativă în mod necesar şi originar, precum şi faptul că dacă A, forţa pozitivă, este o forţă care acţionează prin contact, forţa negativă trebuie să fie una care acţionează şi de la distanţă. Primul caz constituie un exemplu pentru o opo-ziţionare pur relativă, cel de-al doilea, pentru una absolută. Desigur, pentru calcul, nu însă şi pentru fizică, este indiferent care dintre cele două este avută în vedere.)
Aşadar, dacă ambele activităţi au unul şi acelaşi subiect, eul, se înţelege de la sine că ele trebuie să fie opuse în mod absolut; şi, invers, dacă amîndouă sînt opuse în mod absolut, se înţelege de la sine că ele sînt activităţi ale unuia şi aceluiaşi subiect.
Dacă cele două activităţi ar fi împărţite între subiecţi diferiţi, aşa cum ar părea să fie cazul aici întrucît am admis-o pe una ca activitate a eului, iar pe cealaltă ca activitate a lucrului, atunci tendinţa infinită a eului ar putea fi într-adevăr limitată printr-o tendinţă (a lucrului în sine) care vine din direcţia opusă. Abia atunci lucrul în sine ar trebui să fie în afara eului. Dar lucrul în sine se află doar în afara eului *real* (practic); *cele două* sînt reunite prin magia intuiţiei şi, ca activităţi admise într-un subiect identic (inteligenţa), nu sînt opuse în mod relativ, ci absolut.
4. Activităţile opuse ce trebuie să constituie condiţia intuiţiei sînt determinate acum mai riguros, iar pentru amîndouă s-au găsit caractere independente de direcţiile lor. O activitate, cea a eului, este cunoscută pe baza caracterului ei pozitiv, cealaltă, pe baza faptului că nu poate fi concepută decît ca limitativă pentru o activitate pozitivă. Acum trecem pentru aplicarea acestor determinări la întrebarea pusă mai sus.

în produsul comun ce se iveşte din opoziţionarea celor două activităţi trebuie să se arate urma ambelor activităţi, iar întrucît cunoaştem caracterul amînduro-ra, trebuie să putem caracteriza şi produsul în funcţie de acesta.
Tocmai pentru că este produs al unor activităţi opuse, produsul trebuie să fie finit.
Apoi, produsul este un produs comun al activităţilor opuse; deci, o activitate nu o poate suprima pe cealaltă, ambele trebuie să apară laolaltă în produs, nu însă ca identice, ci drept ceea ce sînt *ca* activităţi *opuse* care se echilibrează reciproc.
într-adevăr, în măsura în care se menţin reciproc în echilibru, cele două nu vor înceta să fie activităţi, dar nu vor *apărea ca* activităţi. - Să ne amintim, iarăşi, de exemplul pîrghiei. Ca pîrghia să rămînă în echilibru trebuie ca la cele două extremităţi să atîrne aceleaşi greutăţi la distanţe egale de punctul de sprijin. Fiecare greutate în parte trage în jos, dar nu poate avea efect (nu apare ca fiind activă), ambele se limitează la efectul comun. La fel şi în privinţa intuiţiei. Cele două activităţi care se echilibrează nu încetează prin aceasta să mai fie activităţi, căci echilibrul există doar în măsura in care ambele activităţi se opun între ele ca activităţi, numai produsul este un produs în repaus.
Apoi în produs, întrucît acesta va fi unul comun, trebuie să poată fi găsită însă şi urma celor două activităţi. Aşadar, în produs se vor putea distinge două activităţi opuse, una care este absolut pozitivă şi are tendinţa de a se extinde la infinit şi alta care, fiind opusă primeia in

mod absolut, vizează finitudinea absolută şi tocmai de aceea nu poate fi cunoscută decît ca limitativă pentru activitatea pozitivă.
Numai pentru că sînt opuse în mod absolut, cele două activităţi pot fi şi infinite. Ambele sînt infinite doar în sens opus. (Infinitatea şirului numerelor în direcţii opuse slujeşte ca explicaţie. în genere, o mărime finită = 1 poate fi multiplicată la infinit, astfel încît pentru

ea putem găsi întotdeauna un divizor, dar dacă admitem să fie multiplicată peste orice limită, ea este atunci
—, adică infinit de mare. Tot ea poate fi redusă la infinit împărţindu-se la infinit; dacă admitem acum ca divizorul să crească dincolo de orice limită, ea este =
—, adică infinit de mică).
oo
Deci una dintre activităţi, dacă ar fi nelimitată, ar produce infinitul pozitiv, iar cealaltă, în aceleaşi condiţii, infinitul negativ.
Aşadar, în produsul comun trebuie să se întîlnească urma a două activităţi dintre care una ar crea în neli-mitarea ei infinitul pozitiv, iar cealaltă infinitul negativ.
Apoi însă, aceste două activităţi nu pot fi opuse între ele în *mod absolut* fără a fi activităţi ale *unuia şi aceluiaşi subiect.* Aşadar, nici nu pot fi reunite într-unui şi acelaşi produs fără o a treia, care să le *sintetizeze* pe amîndouă. în produs va trebui să apară deci, în afara celor două activităţi, şi urma unei a treia activităţi, sintetizatoare a celor două opuse.
După ce s-au dedus complet caracterele produsului nu mai este nevoie decît să demonstrăm că toate acestea se regăsesc în ceea ce numim materie.
II. Deducerea materiei
1. Cele două activităţi care se echilibrează în produs nu pot apărea decît ca activităţi fixate în repaus, aşadar, ca *forţe.*
Potrivit caracterului ei, una dintre aceste forţe va fi pozitivă, în aşa fel încît s-ar extinde la infinit dacă nu ar fi limitată de o forţă opusă. — Numai demonstraţia transcendentală arată că materiei îi revine o astfel de forţă expansivă infinită. Cu cît una dintre cele două activităţi, pe baza căreia se construieşte produsul, tin-

de către infinit potrivit caracterului ei, cu atît unul dintre factorii produsului trebuie să fie şi o forţă expansivă infinită.
Lăsată în voia ei, această forţă expansivă infinită care este concentrată în produs s-ar extinde la infinit. Deci faptul că este reţinută la nivelul unui produs finit nu poate fi înţeles decît cu ajutorul unei forţe negative opuse şi restrictive, care, corespunzînd activităţii limitative a eului, trebuie să se poată manifesta de asemenea în produsul comun.
Aşadar, dacă în momentul de faţă eul ar putea reflecta asupra construcţiei sale, ar găsi-o ca un produs comun a două forţe care se echilibrează şi dintre care una ar produce pentru sine ceea ce este infinit de mare, pe cînd cealaltă, în nemărginirea ei, ar reduce produsul la ceea ce este infinit de mic. — Dar eul nu reflectă încă, în momentul de faţă.
2. Pînă acum am avut în vedere doar caracterul opus al celor două activităţi şi al forţelor corespunzătoare lor, dar de caracterul opus al celor două depind şi direcţiile lor opuse. Aşadar, putem pune întrebarea cum se vor diferenţia cele două forţe chiar în funcţie de simplele lor direcţii; întrebarea ne va conduce către determinarea mai riguroasă a produsului şi ne va deschide drumul spre o nouă cercetare, întrucît este, fără îndoială, o întrebare foarte importantă: Cum pot acţiona în direcţii opuse forţe pe care le considerăm că acţionează pornind dintr-unul şi acelaşi punct?
Despre una dintre cele două activităţi s-a admis că tinde în mod originar către infinitul pozitiv. Dar în infinit nu există direcţie. Căci direcţia înseamnă deter-minaţie, iar determinaţia =

negaţie. Aşadar, activitatea pozitivă va trebui să apară în produs ca o activitate care este în sine complet lipsită de direcţie şi merge tocmai din această cauză în orice direcţie. Dar trebuie remarcat iarăşi faptul că acea activitate ce merge în orice direcţie se diferenţiază ca atare măcar din perspectiva reflecţiei, căci în momentul producerii activi-

tatea nu se diferenţiază întotdeauna de direcţia ei, iar modul în care eul însuşi face această diferenţiere va constitui obiectul unei probleme aparte. Se pune acum întrebarea prin ce direcţie se va diferenţia la nivelul produsului activitatea opusă activităţii pozitive. Putem demonstra riguros cum ajungem să prevedem că, dacă activitatea pozitivă reuneşte în sine *toate* direcţiile, activitatea negativă nu va avea decît o singură direcţie. — în conceptul de direcţie este avut în vedere şi conceptul de expansivitate. Unde nu există expansivitate, nu există nici direcţie. întrucît însă forţa negativă se opune în mod absolut forţei expansive, ea trebuie să apară ca o forţă care acţionează împotriva oricărei direcţii şi care, aşadar, dacă ar fi neîngrădită, ar constitui o negaţie absolută a oricărei direcţii la nivelul produsului. Dar negaţia oricărei direcţii este limita absolută, simplul *punct.* Aşadar, acea activitate va apărea ca una care tinde să readucă orice expansiune la simplul punct. Acest punct îi va indica direcţia; deci ea nu va avea decît o *singură* direcţie, orientată către acest punct. Să ne imaginăm că forţa expansivă acţionează pornind din centrul comun C în toate direcţiile, CA, CB ş.a.m.d.; în acest caz, forţa negativă sau de atracţie va reacţiona, în schimb, pornind din toate direcţiile către unicul punct C. — Dar şi pentru această direcţie este valabil ceea ce am amintit despre direcţiile forţei pozitive. Şi aici, activitatea şi direcţia sînt absolut una, iar eul însuşi nu le diferenţiază.

Pe cît de puţin se diferenţiază direcţiile activităţii pozitive şi ale celei negative de activităţile însele, pe atît de puţin se diferenţiază şi acele direcţii între ele. Constituie obiectul unei cercetări ulterioare modul în care eul ajunge să facă această diferenţiere prin care delimitează pentru prima oară *spaţiul* ca spaţiu şi *timpul* ca timp.

3. Cea mai importantă întrebare care ne-a mai rămas acum în privinţa raportului dintre cele două forţe este cea despre *modul* în care pot fi reunite într-unui

şi acelaşi subiect activităţi de orientări opuse. Se înţelege cum pot acţiona în direcţii opuse două forţe care pornesc din puncte *diferite;* nu atît de uşor se poate înţelege acest lucru în cazul a două forţe care pornesc dintr-unul şi acelaşi punct. Dacă CA, CB ş.a.m.d. sînt liniile pe care acţionează forţa pozitivă, în schimb forţa negativă va trebui să acţioneze în direcţia opusă, aşadar, în direcţiile AC, BC ş.a.m.d. Dacă facem ca forţa pozitivă să fie limitată în A, atunci cea negativă, dacă ar urma să străbată mai întîi toate punctele intermediare dintre C şi A pentru a acţiona asupra punctului A, nu s-ar putea diferenţia nicidecum de forţa expansivă, căci ar acţiona exact în aceeaşi direcţie cu aceasta, întrucît însă acţionează în direcţia opusă activităţii pozitive, pentru ea va fi valabilă şi reciproca, adică ea va acţiona asupra punctului A şi va delimita linia A în *mod nemijlocit* şi fără a parcurge fiecare punct dintre C şi A. Aşadar, dacă forţa expansivă nu acţionează decît în continuitate, în schimb forţa de atracţie sau forţa restrictivă va acţiona *nemijlocit* sau de la *distanţă.*

Potrivit acestui lucru, raportul dintre cele două forţe ar fi determinat astfel. — întrucît forţa negativă acţionează nemijlocit asupra punctului de limitaţie, *dincoace* de punctul de limitaţie nu va fi altceva decît forţa expansivă; dincolo de acest punct însă, forţa de atracţie, care acţionează în direcţia opusă forţei expansive (deşi porneşte din acelaşi punct), îşi va întinde efectul, în mod necesar, la infinit.

Căci fiind o forţă care acţionează *nemijlocit* şi pentru care nu există distanţă, ea trebuie concepută ca ac-ţionînd la orice depărtare, deci tinzînd spre infinit.

Aşadar, raportul dintre cele două forţe este acum acelaşi cu raportul dintre activitatea

obiectivă şi cea subiectivă de dincolo de producere. — Aşa cum activitatea reţinută în interiorul limitei şi activitatea care, depăşind limita, tinde spre infinit nu sînt decît factori ai intuiţiei productive, tot astfel forţa de respingere şi cea de atracţie, separate de limita comună (absolut

contingenţă pentru amîndouă) — forţe dintre care prima este reţinută în interiorul punctului-limită, iar cea de-a doua tinde spre infinit prin aceea că limita pe care o are în comun cu forţa de respingere nu este o limită pentru ea decît în *raport cu prima* — nu sînt constructive, ci reprezintă doar factori pentru construcţia materiei.
Constructivă nu poate fi decît o a treia forţă care le sintetizează pe cele două şi corespunde activităţii sintetice a eului în intuiţie. Numai graţie acestei a treia activităţi sintetice a devenit inteligibil modul în care cele două activităţi au putut fi admise ca fiind absolut opuse într-unui şi acelaşi subiect. Forţa ce corespunde acestei activităţi la nivelul obiectului va fi deci aceea graţie căreia cele două forţe aflate în absolută opoziţie sînt admise într-unui şi acelaşi subiect. (în ale sale *Prime principii metafizice ale ştiinţei naturii,* Kant numeşte forţa de atracţie o forţă penetrantă, dar aceasta nu se întîmplă decît pentru că el consideră deja forţa de atracţie drept forţă de gravitaţie [deci nu în stare pură] şi de aceea nici nu are nevoie decît de două forţe pentru construcţia materiei, în vreme ce noi deducem că sînt necesare trei forţe. — Forţa de atracţie în stare pură, adică înţeleasă ca simplu factor al construcţiei este, ce-i drept, o forţă ce acţionează nemijlocit de la distanţă, nu însă şi o forţă penetrantă, căci nu e de penetrat nimic acolo unde nu există nimic. Proprietatea de penetraţie o dobîndeşte abia prin faptul că este preluată în forţa de gravitaţie. Forţa de gravitaţie însăşi nu este identică cu forţa de atracţie, deşi aceasta din urmă intră în mod necesar în componenţa celeilalte. Forţa de gravitaţie nici nu este o forţă simplă, ca forţa de atracţie, ci, aşa cum reiese din deducţie, este o forţă compusă.)
Abia prin forţa de gravitaţie, care este efectiv productivă şi creatoare, se încheie construcţia materiei, iar acum nu ne rămîne altceva de făcut decît să tragem consecinţele esenţiale din această construcţie.

Consecinţe
Este o cerinţă cu totul îndreptăţită la adresa unei cercetări transcendentale aceea de a explica de ce materia trebuie să fie intuită în mod necesar ca fiind extinsă pe trei dimensiuni, problemă în legătură cu care, după cîte ştim, nu s-a încercat pînă acum nici o explicaţie; considerăm deci necesar să adăugăm aici deducerea nemijlocită a celor *trei dimensiuni ale materiei* pe baza celor trei forţe fundamentale care contribuie la construcţia materiei.
Potrivit cercetărilor anterioare, trebuie să distingem în construcţia materiei trei momente.
a) Primul moment este acela în care cele două forţe opuse sînt concepute ca fiind reunite într-unui şi acelaşi punct. Pornind din acest punct, forţa expansivă va putea acţiona în toate direcţiile; dar direcţiile nu sînt diferenţiate decît cu ajutorul forţei opuse, singura care generează punctul-limită, deci şi punctul determină direcţia. Aceste direcţii însă nu trebuie confundate cumva cu dimensiunile, căci linia, oriîncotro ar fi trasă, nu are niciodată decît o singură dimensiune, anume pe cea a lungimii. Forţa negativă determină direcţia precisă a forţei expansive, lipsite în sine de orientare. S-a demonstrat însă că forţa negativă nu acţionează indirect, ci nemijlocit, asupra punctului-limi-tă. Aşadar, dacă admitem că forţa negativă acţionează nemijlocit dintr-un punct C — socotit drept sediu comun al ambelor forţe — asupra punctului-limită al liniei — punct ce poate rămîne deocamdată complet nedeterminat —, atunci, din cauza acţiunii ei de la distanţă, nu vom întîlni pînă la o anumită

depărtare de C absolut nimic din forţa negativă, ci dominantă va fi doar forţa pozitivă; atunci însă pe linie va apărea un punct oarecare A în care ambele forţe, cea pozitivă şi cea negativă venind din direcţia opusă, se vor afla în echilibru; deci un punct care nu va fi nici pozitiv, nici negativ, ci complet in-diferent *[indifferent].* Din acest punct dominaţia forţei negative va spori pînă cînd ajunge preponderentă într-un anumit punct B, în care deci va fi dominantă numai forţa negativă şi unde tocmai de aceea linia va fi absolut limitată. Punctul A va fi punctul-limită comun ambelor forţe, iar B punctul-limită al întregii linii.
Cele trei puncte aflate pe linia abia construită — C, pornind de la care pînă în A este dominantă doar forţa pozitivă, A, care este un simplu punct de echilibru al celor două forţe, şi în fine B, în care e dominantă numai forţa negativă — sînt aceleaşi pe care le distingem şi la *magnet.*
Aşadar, fără a fi intenţionat, o dată cu prima dimensiune a materiei, *lungimea,* am dedus şi *magnetismul* din care putem trage acum mai multe concluzii importante pe care nu le mai putem dezvolta în această lucrare. De exemplu, din această deducţie rezultă că în fenomenele magnetice descoperim materia încă în primul moment al construcţiei cînd cele două forţe opuse sînt reunite într-unui şi acelaşi punct; că, prin urmare, magnetismul nu este o funcţie a materiei particulare, ci o funcţie a materiei în genere, aşadar, o adevărată categorie a fizicii; că acele trei puncte pe care natura ni le-a conservat în cazul magnetului, dar care au dispărut în cazul celorlalte corpuri, nu sînt altceva decît cele trei puncte deduse *a priori* şi care ţin de construcţia reală a lungimii; că, aşadar, magnetismul în genere construieşte îndeobşte lungimea ş.a.m.d. Mai remarc doar faptul că această deducţie ne lămureşte şi asupra fizicii magnetismului, pe care nu l-am fi putut descoperi, poate, niciodată pe cale experimentală, anume, că polul pozitiv (punctul C de mai sus) este sediul ambelor forţe. Căci e necesar ca -M să ne apară numai în punctul opus B întrucît forţa negativă nu poate acţiona decît de la distanţă. Numai presupunînd aceasta, cele trei puncte sînt necesare pe linia magnetică. în schimb, existenţa acestor trei puncte la nivelul magnetului dovedeşte că forţa negativă este o forţă ce acţio-

nează de la distanţă, după cum totala coincidenţă dintre linia noastră construită a *priori* şi cea a magnetului demonstrează justeţea întregii noastre deducţii.
b) Pe linia abia construită punctul B este punctul-limită al liniei în genere, iar A punctul-limită comun ambelor forţe. Prin forţa negativă se instituie în genere o limită; dacă forţa negativă este limitată ea însăşi ca temei al limitării, ia naştere o limitare a limitării, iar acesta cade în punctul A, limita *comună* a celor două forţe.
întrucît forţa negativă este la fel de infinită ca şi cea pozitivă, pentru ea limita în A va fi la fel de *contingenţă* ca şi pentru forţa pozitivă.
Dacă însă A este *contingent* pentru ambele forţe, linia CAB nici nu poate fi concepută altfel decît ca fiind divizată în două linii CA şi AB, separate între ele de limita A.
Acest moment care înfăţişează cele două forţe opuse exceptîndu-se reciproc complet şi fiind separate de limită este al doilea moment în construcţia materiei, acelaşi care este reprezentat în natură prin *electricitate.* Căci dacă ABC reprezintă un magnet al cărui pol pozitiv este A, polul negativ este C, iar B este punctul nul, schema electricităţii îmi apare nemijlocit prin faptul că îmi reprezint acel corp unic separat în două segmente AB şi BC, unde fiecare reprezintă exclusiv una dintre cele două forţe. Dar demonstraţia riguroasă a acestei afirmaţii este următoarea.
Atîta timp cît cele două forţe opuse sînt concepute ca fiind reunite într-unui şi acelaşi punct nu poate apărea altceva decît linia construită mai sus pentru că forţa negativă determină direcţia celei pozitive, astfel încît aceasta poate Unde numai spre un singur punct în care cade limita. De îndată ce cele două forţe se exclud, se va întîmpla deci invers. Fie punctul C în care sînt reunite cele două forţe. Să ne imaginăm că acest punct se află în repaus; atunci în jurul acestui

punct există o mulţime de puncte către care el s-ar *putea* deplasa

dacă ar fi mobil doar într-un mod mecanic. Dar în acest punct este o forţă care poate tinde *concomitent* în toate aceste direcţii, anume, forţa expansivă, lipsită iniţial de orientare, adică forţa capabilă să ia orice direcţie. Aşadar, această forţă va putea urma concomitent toate aceste direcţii, dar în fiecare linie aparte pe care o descrie va urma totuşi invariabil numai această unică direcţie, atîta timp cît forţa negativă nu este separată de ea; deci ea va acţiona, chiar în orice direcţie, numai pe simpla dimensiune a lungimii. De îndată ce cele două forţe se exclud complet, se va întîmpla invers. Anume, îndată ce punctul C se deplasează (de pildă, dacă se deplasează în direcţia CA), în locul imediat următor în care apare, el este deja înconjurat, iarăşi, de nenumărate puncte şi se poate deplasa către oricare dintre acestea. Aşadar, pornind din fiecare punct al liniei CA, forţa expansivă lăsată acum să se extindă, numai potrivit tendinţei ei, în toate direcţiile, va iradia la rîndu-i în toate direcţiile linii care formează unghiuri cu linia CA şi va adăuga astfel dimensiunii lungimii pe cea a *lăţimii* Dar acelaşi lucru este valabil şi pentru toate liniile pe care le răspîndeşte în celelalte direcţii punctul C, socotit a fi încă în repaus; deci, acum nici una dintre aceste linii nu va mai reprezenta o simplă lungime.

Faptul că acest moment al construcţiei este reprezentat în natură prin *electricitate* rezultă din aceea că electricitatea nu acţionează ca magnetismul numai pe dimensiunea lungimii, nu caută doar lungimea şi nu e dirijată de ea, ci adaugă simplei lungimi a magnetismului dimensiunea lăţimii, răspindindu-se pe întreaga suprafaţă a corpului în care se difuzează; dar rezultă şi faptul că în adîncime ea acţionează la fel de puţin ca magnetismul, căutînd, după cum ştim, numai lungimea şi lăţimea.

c) Aşa cum cele două forţe, acum complet separate, sînt la origine forţe ale unuia şi aceluiaşi punct, tot astfel prin scindare trebuie să apară în amindouă o

aspiraţie de a se reuni. Dar aceasta se poate produce numai prin intermediul unei a treia forţe care se angrenează în cele două forţe opuse şi în care acestea pot să se întrepătrundă. Abia această întrepătrundere a celor două forţe prin intermediul unei a treia conferă produsului caracterul impenetrabil şi, cu această proprietate, adaugă primelor două dimensiuni o a treia, anume *grosimea,* o dată cu care abia se încheie construcţia materiei.

în primul moment al construcţiei, cele două forţe, deşi reunite într-un singur subiect, erau totuşi separate, aşa cum pe linia CAB, construită mai sus, nu există de la C la A decît o forţă pozitivă, iar de la A la B decît una negativă; în cel de-al doilea moment ele sînt chiar repartizate unor subiecţi diferiţi. în al treilea moment ambele vor fi reunite într-un produs comun, astfel încît în tot produsul nu există punct în care să nu fie concomitent amîndouă forţele în aşa fel încît acum *întregul produs* este in-diferent.

Acest al treilea moment al construcţiei este desemnat în natură prin *procesul chimic.* Căci faptul că prin cele două corpuri nu e reprezentată in procesul chimic decît opoziţia originară dintre cele două forţe devine evident prin aceea că ele se întrepătrund, ceea ce poate fi conceput numai în legătură cu forţele. Dar faptul că opoziţia originară este reprezentată prin ambele corpuri nu poate fi conceput, iarăşi, fără ca una dintre cele două forţe să ajungă absolut preponderentă în fiecare corp.

Aşa cum cea de-a treia dimensiune li se alătură primelor două abia prin cea de-a treia forţă, în care cele două opuse se întrepătrund astfel încît întregul produs este în fiecare punct atît forţă de atracţie, cît şi de respingere, tot aşa procesul chimic constituie completarea primelor două dintre care cea dintîi caută doar lungimea, a doua doar lungimea şi lăţimea, pînă cînd, în fine, procesul chimic acţionează concomitent pe toate cele trei dimensiuni şi tocmai de aceea în el este şi posibilă o întrepătrundere efectivă.

Cînd construcţia materiei parcurge aceste trei momente ne putem aştepta *a priori* ca aceste trei momente să şi poată fi mai mult sau mai puţin diferenţiate în funcţie de fiecare corp natural în parte; poate fi determinat a *priori* chiar locul din serie în care oricare dintre acele momente trebuie să apară sau să dispară cu precădere; de exemplu, primul moment trebuie să poată fi diferenţiat numai în cazul celor mai rigide corpuri, dar să rămînă absolut necunoscut în cazul lichidelor, ceea ce furnizează chiar un principiu a *priori* pentru diferenţierea corpurilor naturale — de exemplu, în lichide şi solide — şi pentru clasificarea la nivelul lor.
Dacă se caută o expresie universală în locul expresiei mai speciale a procesului chimic, prin care se înţelege în genere orice proces care se transformă în *produs,* va trebui să se aibă în vedere mai ales faptul că, potrivit principiilor deduse pînă acum, condiţia produsului real este în genere o triplicitate de forţe, aşadar, că trebuie căutat a *priori* în natură un proces în care să poată fi recunoscută, înainte de toate, această triplicitate de forţe. Un astfel de proces este *galvanismul* care nu este un proces particular, ci expresia universală a tuturor proceselor care se transformă în produs.
Observaţie generală privitoare la prima etapă
Fără îndoială că nu va fi existând nici un cititor care pe parcursul acestei cercetări să nu fi făcut următoarea observaţie.
în prima etapă a conştiinţei de sine au putut fi diferenţiate trei acte; aceste trei acte par să se regăsească în cele trei forţe ale materiei şi în cele trei momente ale construcţiei ei. Aceste trei momente ale construcţiei ne dau trei dimensiuni ale materiei, iar acestea, trei stadii ale procesului dinamic. Este foarte firesc să ajungem la ideea că sub aceste forme diferite reapare întot-

deauna numai una şi aceeaşi triplicitate. Pentru a dezvolta această idee şl a înţelege pe deplin legătura deocamdată doar presupusă nu va fi inutilă o comparaţie între cele trei acte ale eului şi cele trei momente din construcţia materiei.
Filozofia transcendentală nu este nimic altceva decît o potenţare continuă a eului; toată metoda ei constă în a conduce eul de la un stadiu al intuiţiei de sine la altul pînă acolo unde el este admis cu toate determi-naţiile conţinute în actul liber şi conştient al conştiinţei de sine.
Primul act de la care porneşte întreaga istorie a inteligenţei este actul conştiinţei de sine în măsura în care nu e liber, ci încă inconştient. Acelaşi act pe care filozoful îl postulează chiar la început şi care este conceput ca inconştient dă primul act al obiectului nostru, al eului.
Pentru noi, dar nu pentru sine, eul este într-adevăr în acest act deopotrivă subiect şi obiect; el reprezintă întrucîtva acel punct pe care l-am observat în construcţia materiei şi în care cele două activităţi, cea nelimitată la origine şi cea limitativă, sînt încă reunite.
Iarăşi, numai pentru noi, nu şi pentru eul însuşi, rezultatul acestui act este o limitare a activităţii obiective prin intermediul celei subiective. Acţionînd de la distanţă şi neputînd fi ea însăşi limitată, activitatea limitativă trebuie să fie însă concepută ca tinzînd să depăşească punctul de limitare.
Aşadar, acest prim act conţine exact aceleaşi determinaţii ce au caracterizat şi primul moment al construcţiei materiei.
în acest caz, din eul înţeles ca obiect şi ca subiect ia naştere într-adevăr o construcţie comună, dar această construcţie nu există pentru eul însuşi. Prin aceasta am fost împinşi către un al doilea act care este o intuire de sine a eului în acea limitare. întrucît eul nu

poate conştientiza faptul că el însuşi admite limitarea, această intuire nu este decît o constatare sau o percepere. Aşadar, întrucît eul nu conştientizează în acest act propria sa activitate prin

care este limitat, rezultă că, în mod nemijlocit şi concomitent cu perceperea, este admisă şi opoziţia dintre eu şi lucrul în sine, dar nu pentru eu, ci pentru noi.
în alţi termeni, aceasta nu înseamnă decît că în acest al doilea act cele două activităţi, iniţial reunite în eu, nu se separă pentru eu, ci pentru noi, în două activităţi complet diferite şi care se exclud reciproc, anume cea a eului, pe de o parte, şi cea a lucrului, pe de altă parte. Activităţile care la origine sînt activităţi ale unui subiect identic se împart unor subiecţi diferiţi.
De aici rezultă că cel de-al doilea moment pe care îl admitem în construcţia materiei, anume momentul în care cele două forţe devin forţe ale unor subiecţi diferiţi, constituie pentru fizică exact ceea ce constituie cel de-al doilea act al inteligenţei pentru filozofia transcendentală. Acum este de asemenea evident faptul că, o dată cu primul şi cu cel de-al doilea act, construcţia materiei este deja schiţată sau că, fără s-o ştie, eul *vizează* întrucîtva încă de la primul act construcţia materiei.
O altă observaţie care ne arată şi mai îndeaproape identitatea dintre dinamic şi transcendental şi ne permite să aruncăm o privire asupra contextului cuprinzător care se întinde pornind din punctul actual este următoarea. Cel de-al doilea act este actul percepţiei. Dar ce este oare ceea ce transformăm în obiect cu ajutorul percepţiei ei? Nimic altceva decît calitate. Dar orice calitate nu e decît electricitate — o teză demonstrată în filozofia naturii. Tocmai electricitatea însă este cea care desemnează în natură cel de-al doilea moment al construcţiei. Aşadar, s-ar putea spune că electricitatea este în natură ceea ce este percepţia în inteligenţă.

într-adevăr, nu mal este nevoie să demonstrăm identitatea celui de-al treilea act cu cel de-al treilea moment al construcţiei materiei. Aşadar, este evident că eul, construind materia, se construieşte de fapt pe sine. Cel de-al treilea act este cel prin care eul se obiectivează sieşi ca perceptiv. Dar, conform celor deduse, acest lucru nu este posibil fără ca ambele activităţi, total separate anterior, să fie înfăţişate într-unui şi acelaşi produs. Acest produs care este materia este deci pe de-a-ntregul o construcţie a eului, dar nu pentru eul însuşi, care este încă identic cu materia. Dacă eul este intuit în primul act doar ca obiect, iar în cel de-al doilea doar ca subiect, în acesta, fiind amîndouă deopotrivă, el devine obiect, fireşte nu pentru sine, ci pentru filozof. El devine pentru sine obiect, în acest act, doar ca subiect. Este necesar ca el să nu apară decît ca materie întrucît în acest act el este într-adevăr su-biect-obiect, dar fără a se intui ca atare. Conceptul de eu de la care porneşte filozoful este conceptul unui su-biect-obiect care este conştient de sine ca subiect-obiect. Materia nu este de acelaşi tip; deci prin ea eul nici nu se obiectivează ca eu. Dar filozofia transcendentală se încheie abia atunci cînd eul devine obiect pentru sine la fel cum devine şi pentru filozof. Aşadar, cercul acestei ştiinţe nici nu se poate închide o dată cu etapa actuală.
Rezultatul comparaţiei făcute pînă acum este acela că cele trei momente din construcţia materiei corespund într-adevăr celor trei acte ale inteligenţei. Aşadar, dacă cele trei momente ale naturii sînt de fapt trei momente din istoria conştiinţei de sine, este suficient de clar că într-adevăr toate forţele universului se reduc in cele din urmă la forţele reprezentative, o teză pe care se bazează idealismul lui Leibniz, care, dacă este înţeles cum se cuvine, nu este diferit în fond de idealismul transcendental. Cînd Leibniz numeşte materia somnul monadelor sau cînd Hemsterhuis o numeşte

spiritul cristalizat, în aceste expresii este un sens ce poate fi înţeles foarte uşor pe baza principiilor expuse acum. în fapt, materia nu este altceva decît spiritul intuit în echilibrul activităţilor sale. Nu este nevoie să arătăm în detaliu cum prin această suprimare a oricărui dualism sau a oricărei opoziţii reale dintre spirit şi materie — materia însăşi nefiind altceva decît spiritul stins sau, invers, spiritul fiind materia, privită insă în devenirea ei —, se pune

capăt unei mulţimi de cercetări confuze asupra raportului dintre cele două.
La fel de puţin este nevoie de o altă analiză pentru a arăta că această perspectivă conduce la concepte cu mult superioare despre esenţa şi demnitatea materiei în comparaţie cu toate celelalte perspective, de pildă, cu cea atomistă care compune materia din atomi fără a se gîndi la faptul că prin aceasta nu ne apropiem cu nimic de adevărata ei esenţă, atomii înşişi nefiind altceva decît materie.
Construcţia materiei, dedusă a *priori,* fundamentează o teorie generală a fenomenelor naturale, prin care se speră să se poată elimina toate ipotezele şi născocirile de care fizica atomistă nu va înceta niciodată să aibă nevoie. înainte de a ajunge măcar la explicaţia reală a unui fenomen natural, fizicianul atomist este nevoit să facă o mulţime de presupuneri, de exemplu, în legătură cu materiile cărora, în mod cu totul arbitrar şi fără a avea cea mai mică dovadă, le atribuie o mulţime de proprietăţi numai pentru că are nevoie pentru explicaţiile lui tocmai de acestea, iar nu de altele. Odată stabilit faptul că ultimele cauze ale fenomenelor naturale nu pot fi cercetate nicicînd pe bază experimentală nu ne rămîne altceva de făcut decît fie să renunţăm complet să le mai cunoaştem, fie să le inventăm asemenea fizicii atomiste, fie, din contră, să le descoperim *a priori,* ceea ce constituie unica sursă a unei *cunoaşteri* şi de care dispunem în afară de experienţă.

A doua etapă
de la intuiţia productivă la reflecţie
Avertisment
Prima etapă se încheie cu înălţarea eului la stadiul inteligenţei. Cele două activităţi complet separate şi aflate în sfere cu totul diferite sînt din nou admise într-unui şi acelaşi produs prin cea de-a treia activitate, angrenată în ele. Prin această angrenare a unei a treia activităţi în cele două, activitatea lucrului este ridicată ea însăşi la rangul de activitate a eului, care se înalţă şi el, tocmai prin aceasta, la stadiul inteligenţei.
Eul însă, fiind intuitiv, este totodată complet încătuşat şi implicat în procesul producerii şi nu poate fi deopotrivă intuitiv şi intuit. Numai de aceea producţia este complet oarbă şi inconştientă. Deci, în virtutea metodei suficient de cunoscute a filozofiei transcendentale, apare acum întrebarea privitoare la modul în care eul, care pînă acum nu este intuitiv şi inteligent decît pentru noi, devine la fel şi pentru sine sau se intuieşte ca atare. Dar nu ne putem imagina absolut nici un motiv care să determine eul să se intuiască pe sine ca fiind productiv, dacă în producţia însăşi nu există un motiv care să împingă înapoi în sine activitatea ideală a eului, implicată în producere, şi să o facă astfel să depăşească produsul. întrebarea privitoare la modul în care eul se cunoaşte pe sine ca fiind productiv are deci aceeaşi semnificaţie cu întrebarea privitoare la modul în care eul ajunge să se desprindă singur de producţia sa şi să o depăşească.
înainte de a ne angaja să răspundem chiar la această întrebare, observaţia următoare va fi utilă pentru a oferi o idee preliminară despre conţinutul proximei etape.

întregul obiect al cercetării noastre nu îl constituie decît explicarea conştiinţei de sine. Aşa cum am dedus pînă acum sau cum vom deduce în continuare, toate acţiunile eului nu sînt decît elemente intermediare care, odată parcurse, conduc obiectul nostru spre conştiinţa de sine. Conştiinţa de sine este ea însăşi o acţiune determinată; aşadar, toate acele elemente intermediare trebuie să fie şi ele acţiuni determinate. Dar prin fiecare acţiune determinata ia naştere pentru eu un produs determinat. Or, pentru ea nu era important produsul, ci eul însuşi. El nu vrea să intuiască produsul, ci să se intuiască pe sine în produs. Dar, dacă nu intervine cumva o limitare nouă, necunoscută pînă acum, ar fi posibil şi este chiar necesar, după cum vom arăta în curînd, ca, tocmai datorită aspiraţiei de a se intui pe sine producînd, să apară

pentru eu condiţia unui produs nou şi aşa la infinit — astfel încît nu putem înţelege cum, odată angrenat în producţie, eul ar părăsi-o, întrucît condiţia oricărei produceri şi mecanismul acesteia sînt refăcute permanent.
încercînd, aşadar, să explicăm modul în care eul poate părăsi producţia, mai degrabă ne vom intrica obiectul într-o întreagă serie de producţii. Deci nu vom putea rezolva decît foarte indirect principala sarcină a acestei etape şi la fel ca obiectului nostru ne va apărea şi nouă cu totul altceva decît ceea ce căutăm, pînă cînd nu vom ieşi din acest cerc, eventual, printr-o re-flecţie absolut spontană. între acel punct al reflecţiei absolute şi punctul actual al conştiinţei se află, ca intermediar, întreaga diversitate a lumii obiective, a produselor şi fenomenelor ei.
întrucît întreaga noastră filozofie se situează pe poziţia intuiţiei, şi nu a reflecţiei — poziţie pe care se află, de exemplu, Kant cu filozofia lui —, vom deduce şi acţiunile inteligenţei, din seria care se deschide acum, *ca* pe nişte acţiuni, şi nu, eventual, ca pe nişte concepte ale acţiunilor sau ca pe nişte categorii. Căci a explica modul în care ajung acele acţiuni la nivelul reflecţiei constituie sarcina unei etape ulterioare a conştiinţei de sine.

D.
Sarcina:
de a explica modul în care eul ajunge să se intuiască pe sine ca fiind productiv
Rezolvare
I. Trebuie să renunţăm la faptul că eul se intuieşte ca o activitate simplă, o dată ce a devenit productiv. Nu ne putem imagina că el se intuieşte însă ca fiind *productiv,* dacă, prin producţie, nu îi reapare nemijlocit o activitate ideală prin intermediul căreia să se intuiască în această producţie.
Aşadar, să acceptăm doar ca ipoteză că eul s-ar intui pe sine în producerea sa, pentru a găsi astfel condiţiile unei asemenea intuiţii. Dacă într-adevăr aceste condiţii se găsesc cumva în conştiinţă, atunci vom trage concluzia că o asemenea intuiţie se produce efectiv şi vom căuta să găsim rezultatul ei.
Dacă eul se va intui pe sine ca fiind productiv, primul lucru pe care îl putem stabili în legătură cu aceasta este că eul trebuie să se şi diferenţieze in mod necesar de el însuşi, în măsura în care *nu* este productiv. Căci intuindu-se ca fiind productiv, se intuieşte, fără îndoială, ca fiind ceva determinat, dar nu se poate intui ca fiind ceva determinat, fără a se opune altcuiva care ar putea fi tot el.
Pentru a uşura cercetarea întrebăm de îndată care va fi oare acel nonproductiv din eu, căruia să i se opună productivul. Aici, se pot deja înţelege cel puţin următoarele, în măsura în care este productiv, eul nu este o activitate simplă, ci una compusă (în sensul pe care îl are cuvîntul cînd se vorbeşte, de exemplu, în mecanică despre o mişcare compusă). Deci nonproduc-tlvul din eu trebuie să fie opus ca activitate *simplă* productivului.

Dar apoi, activitatea productivă şi această activitate simplă, pentru a fi opuse, trebuie să fie şi reconciliate într-un concept superior. în privinţa acestuia, ambele trebuie să apară ca o singură activitate şi deci diferenţierea lor să apară drept ceva pur contingent. Ar trebui arătat faptul că, admiţind ceva, cele două activităţi sînt diferite şi, neadmiţînd ceva, ambele sînt identice.
Apoi, în eu ar trebui să existe iarăşi trei activităţi, una simplă, una compusă şi o a treia care să le diferenţieze şi să le coreleze pe cele două între ele. Această a treia activitate trebuie să fie în mod necesar ea însăşi una simplă, căci altfel nu ar putea s-o diferenţieze pe cea compusă ca atare. Acea activitate simplă la care este raportată cea compusă este deci şi corelativă, iar dacă o caracterizăm pe cea corelativă, atunci o caracterizăm şi pe cea corelată.
Dar activitatea corelativă nu poate fi alta decît activitatea ideală despre care am postulat mai sus să reapare nemijlocit datorită producţiei. Tocmai pentru că este ideală, ea vizează doar eul însuşi şi nu este altceva decît acea activitate intuitivă simplă pe care am admis-o în eu chiar de

la început.
Aşadar, temeiul corelaţiei celor două activităţi ar fi acela că ambele sînt *intuitive;* însă temeiul diferenţierii ar fi că una este o activitate intuitivă simplă, iar cealaltă, una compusă.
Dacă le vom admite ca fiind intuitive, ar trebui ca ambele activităţi să fi izvorit dintr-un singur principiu. Deci, în raport cu principiul, condiţia în care cele două sint diferite trebuie să apară ca fiind contingenţă. Această condiţie contingenţă este comună amîndurora; aşadar, ceea ce este contingent pentru activitatea productivă este contingent şi pentru activitatea simplă. Se poate găsi acum in producţie un contingent care să constituie în acelaşi timp limita comună dintre cele două activităţi?
Pentru a afla aceasta, să răstumăm întrebarea. Ce este esenţial, necesar în producţie? Necesar este ceea ce constituie condiţia producerii înseşi; contingentul sau

accidentalul va fi deci opusul, aşadar, ceea ce îngrădeşte sau limitează producţia.
Ceea ce îngrădeşte producţia este activitatea lucrului în sine, opusă eului. Dar aceasta nu poate fi contingenţă pentru producţie, căci este condiţia necesară a producerii. Aşadar, nu limitativul însuşi va fi contingent, ci limitativul limitativului.
Mai limpede. Activitatea lucrului în sine nu îmi explică decît o îngrădire în genere a activităţii productive de acum, nu şi aspectul contingent al acestei limitări sau faptul că îngrădirea este una determinată. în sine şi pentru sine, activitatea lucrului este la fel de puţin limitată ca şi cea a eului.
Faptul că activitatea lucrului în sine este limitativă pentru eu se explică prin aceea că se opune eului; dar din această opoziţionare nu poate reieşi şi faptul că activitatea lucrului în sine limitează eul într-un mod determinat, ceea ce nici nu este posibil fără ca şi ea să fie limitată. Ea s-ar putea opune oricum eului fără a fi opusă într-un mod determinat.
Aşadar, ceea ce este necesar în producţie rezidă în opoziţionare în genere, iar contingentul, în limita opoziţionalii. Dar aceasta nu este altceva decît limita *comună* aflată între eu şi lucru. Faptul că limita este comună înseamnă că este limitată atît pentru lucru, cît şi pentru eu.
Dacă ne adunăm concluziile, ajungem la următorul rezultat. Cele două activităţi intuitive, identice in principiul lor, se diferenţiază datorită limitei contingente dintre eu şi lucrul în sine sau: ceea ce este limită între eu şi lucru este şi limită între cele două activităţi intuitive. Activitatea intuitivă simplă are drept obiect doar eul însuşi, iar cea compusă, atît eul, cît şi lucrul. Tocmai de aceea ultima depăşeşte parţial limita sau este deopotrivă în interiorul limitei şi în afara acesteia. Dar eul nu este eu decît dincoace de limită, căci dincolo de limită el s-a transformat pentru sine în lucru în sine.

Intuiţia care depăşeşte limita depăşeşte deci şi eul însuşi şi apare astfel ca o intuiţie *externă.* Activitatea intuitivă simplă rămîne în cadrul eului şi în această măsură se poate numi intuiţie *internă.*
Raportul dintre cele două activităţi intuitive este deci următorul. Unica limită dintre intuiţia internă şi cea externă este limita dintre eu şi lucrul în sine. Odată înlăturată această limită, intuiţia internă se confundă cu cea externă. Simţul extern începe acolo unde încetează cel intern. Ceea ce ne apare ca obiect al simţului extern nu este decît un punct de limitare al simţului intern; deci ambele, simţul extern şi cel intern, sint identice chiar de la origine, căci simţul extern nu e decît cel intern limitat. Simţul extern este în mod necesar şi simţ intern, pe cînd cel intern nu este în mod necesar şi simţ extern. în principiul ei, orice intuiţie este intelectuală; prin urmare, lumea obiectivă nu este decît lumea intelectuală, manifestată prin limite. —
Rezultatul întregii cercetări constă în următoarele. Dacă eul se va intui pe sine ca fiind productiv, trebuie ca în *primul rind* în el să se separe intuiţia internă de cea externă, iar în *ol doilea rind* să existe o corelaţie între cele două. Aşadar, se naşte mai întîi întrebarea care va fi

oare elementul corelativ al celor două intuiţii.
Elementul corelativ este în mod necesar ceva comun amîndurora. Dar intuiţia internă nu avea nimic comun cu cea externă ca externă; în schimb, intuiţia externă are ceva comun cu cea internă, căci simţul extern este şi intern. Elementul corelativ al simţului extern şi al celui intern este, aşadar, tot simţul intern.
Abia aici începem să înţelegem cum eul ar putea ajunge să pună în opoziţie intuiţia externă cu cea internă şi să le coreleze. Anume, acest lucru nu s-ar putea întîmpla niciodată dacă elementul corelativ, simţul intern, nu ar fi inclus el însuşi în intuiţia externă ca principiu cu adevărat activ şi constructiv; căci, dacă simţul extern este simţul intern limitat, va trebui să admitem, în schimb, că simţul intern ca atare este la

origine nelimitabil. Deci simţul intern nu este altceva decît tendinţa nelimitabilă a eului de a se intui pe sine, tendinţă instituită încă de la început în eu şi care abia aici este diferenţiată ca simţ intern — aşadar, aceeaşi activitate care în actul precedent a fost limitată în mod nemijlocit prin depăşirea de către ea a limitei.
Dacă s-ar cunoaşte pe sine ca intuitiv în intuiţia externă, eul ar trebui să coreleze intuiţia externă cu cea ideală, refăcută acum, dar care apare ca fiind internă. Dar eul însuşi este numai această intuiţie ideală, căci intuiţia care e deopotrivă ideală şi reală este cu totul altceva; aşadar, în această acţiune elementul corelativ şi cel cu care este corelat ar fi unul şi acelaşi. Desigur, intuiţia externă ar putea fi corelată cu cea internă, căci cele două sînt diferite, dar este tot un fundament al identităţii dintre cele două. Eul nu poate corela însă intuiţia externă cu cea internă considerată ca internă, căci în una şi aceeaşi acţiune el nu poate corela cu sine intuiţia externă şi, corelînd, nu poate şi să reflecteze asupra sa ca temei al corelaţiei. Aşadar, eul nu ar putea corela intuiţia externă cu cea internă considerată ca internă, căci, după cum am presupus, el însuşi nu ar fi altceva decît intuiţie internă; iar dacă recunoştea intuiţia internă ca atare, el trebuia să fie şi altceva decît aceasta.
în acţiunea precedentă, eul era productiv, dar producătorul şi produsul coincideau, eul şi obiectul său erau unul şi acelaşi. Căutăm acum o acţiune în care eul să se cunoască pe sine ca productiv. Dacă acest lucru ar fi posibil, ceea ce este intuit nu ar apărea deloc în conştiinţă. Dar intuiţia productivă, dacă ar fi cunoscută, nu ar putea fi recunoscută ca atare decît în opoziţie cu intuiţia internă. Or. cea internă însăşi nu ar fi recunoscută ca internă tocmai pentru că în această acţiune eul nu ar fi nimic altceva decît intuiţie internă; aşadar, nici intuiţia externă nu ar putea fi recunoscută ca atare, iar întrucît ea nu poate fi recunoscută decît ca intuiţie *externă,* nu ar putea fi recunos-
cută nici ca intuiţie. Deci din toată această acţiune nu ar rămîne în conştiinţă altceva decît, pe de o parte, ceea ce *este intuit* (separat de intuiţie) şi, pe de altă parte, eul ca activitate ideală, dar care acum este *simţ intern.*
în conştiinţa empirică nu apare absolut nimic dintr-o intuiţie externă ca act şi nici nu poate apărea ceva, dar o cercetare foarte importantă vizează modul în care în această conştiinţă empirică pot coexista obiectul şi simţul intern, mereu nelimitat şi complet liber, cum este cazul, de pildă, în proiectarea de scheme ş.a.m.d. — La fel de puţin ca intuiţia externă ca act apare în conştiinţă şi lucrul în sine; alungat din conştiinţă de obiectul sensibil, lucrul în sine este un temei explicativ pur ideal al conştiinţei şi, precum acţiunea inteligenţei înseşi, el se situează pentru inteligenţă dincolo de conştiinţă. Numai o filozofie care se află cu cîteva trepte mai sus decît conştiinţa empirică are nevoie de lucrul în sine ca temei explicativ. Empirismul nu se va avînta niciodată atît de departe. Prin lucrul in sine pe care 1-a introdus în filozofie, Kant a dat cel puţin primul impuls care a putut conduce filozofia dincolo de conştiinţa comună şi a sugerat măcar faptul că temeiul obiectului ce apare în conştiinţă nu poate să

rezide şi el tot în conştiinţă, numai că nu a conceput clar, ne-maivorbind că nu a explicat, că acel temei explicativ ce se află dincolo de conştiinţă nu este totuşi pînă la urmă decît propria noastră activitate ideală, ipostazia-tă însă sub forma lucrului in sine.
II. Rezultatul corelaţiei admise în mod ipotetic ar fi, pe de o parte, *obiectul sensibil* (separat de intuiţia ca act) şi, pe de altă parte, *simţul intern.* Amîndouă laolaltă fac ca eul să perceapă în mod conştient. Căci ceea ce numim simţ intern nu este altceva decît perceptivul conştient din eu. în actul originar al percepţiei eul era perceptiv fără a fi perceptiv pentru sine, adică era perceptiv in mod inconştient. Prin actul pe care abia l-am

dedus, dar din care, din motivele prezentate, în eu nu pot să rămînă decît obiectul sensibil, pe de o parte, şi simţul intern, pe de altă parte, se arată că eul *devine perceptiv în mod conştient* datorită intuiţiei productive.
Aşadar, potrivit demersului suficient de cunoscut al filozofiei transcendentale, acum problema privitoare la modul în care eul se cunoaşte ca fiind productiv trebuie determinată astfel: ea *vizează modul în care eul se obiectivează pentru sine ca fiind perceptiv în mod conştient.* Sau, întrucît percepţia conştientă este acelaşi lucru cu simţul intern, modul în care eul devine obiect sieşi şi ca simţ intern.
Aşadar, în tot ceea ce urmează să cercetăm vom avea drept obiect acea acţiune, abia dedusă (I), a corelării şi va trebui să căutăm să o facem inteligibilă.
Următorul lucru poate fi înţeles uşor. Eul se poate diferenţia pe sine ca fiind perceptiv în mod conştient numai prin faptul că opune sieşi ca factor conştient (perceptiv în mod conştient) obiectul ca element doar intuit, deci inconştient.
Or obiectul, privit din punct de vedere transcendental, nu este altceva decît intuiţia externă sau productivă însăşi. Dar eul nu îşi poate conştientiza această intuiţie ca atare. Aşadar, obiectul trebuie opus simţului intern la fel cum simţul extern era opus acestuia din urmă. Dar opoziţionarea celor două intuiţii, a celei interne şi a celei externe, o constituia doar limita dintre cele două. Aşadar, obiectul este obiect numai în măsura în care este limitat de aceeaşi limită care separase simţul intern de cel extern şi care acum nu mai este deci limita dintre simţul intern şi cel extern, ci limita dintre eul perceptiv în mod conştient şi obiectul complet inconştient.
Aşadar, eul nu îşi poate opune obiectul fără a recunoaşte limita ca limită. Dar cum oare a fost determinată limita? — Drept contingenţă în orice caz, contingenţă atît pentru lucru, cît şi pentru eu. Dar în ce măsură este într-adevăr limită pentru eu? Ea nu este,

eventual, limită a activităţii, ci limită a afectării eului, fireşte, a afectării eului *real* şi *obiectiv.* Pasivitatea eului a fost limitată tocmai prin faptul că temeiul ei a fost stabilit într-un lucru în sine care în mod necesar era el însuşi limitat. Dar ceea ce este limită pentru lucrul în sine (activitatea reală)) este limită a pasivităţii eului real, iar nu a activităţii lui, căci aceasta este deja îngrădită chiar de lucrul în sine.
întrebarea „Care este limita pentru *lucru?"* îşi găseşte acum singură răspunsul. Eul şi lucrul sînt opuse astfel, încît ceea ce este pasivitate în unul este activitate în celălalt. Aşadar, dacă limita este limită a pasivităţii eului, ea este în mod necesar limită a activităţii lucrului şi doar în această măsură este limită *comună* a amîndurora.
Aşadar, limita nici nu poate fi recunoscută ca limită decît dacă e recunoscută ca limită a activităţii lucrului. Se pune întrebarea cum putem concepe aceasta.
Limita va îngrădi activitatea lucrului şi trebuie să fie contingenţă nu numai pentru eu, ci şi pentru lucru. Dacă e contingenţă pentru lucru, lucrul trebuie să fie la origine, în sine şi pentru sine, o activitate nelimitată. Aşadar, limitarea activităţii lucrului nu trebuie să poată fi explicată pornind de la lucrul însuşi, ci numai pornind de la un temei din afara lui.

Unde trebuie căutat acest temei? în eu? Dar din perspectiva actuală nu mai putem accepta această explicaţie. Eul însuşi nu poate şti că, în mod inconştient, el este şi cauză a acestei limitaţii a lucrului (a activităţii ideale) şi, prin aceasta, a propriei sale pasivităţi, adică, aşa cum vom arăta în curînd, a limitării lui particulare. Aşadar, temeiul faptului că activitatea lucrului şi, prin aceasta, indirect, pasivitatea eului sînt limitate nu poate fi căutat de către eul însuşi altundeva decît în ceea ce acum se află cu totul în afara conştiinţei, dar se inserează în momentul actual al conştiinţei. Aşadar, cu cît eul trebuie să recunoască limita ca limită, cu atît trebuie să şi depăşească limita şi să

caute temeiul acesteia în ceva care acum nu mai cade în teritoriul conştiinţei. Acest ceva necunoscut pe care l-am notat provizoriu cu A se află deci în mod necesar dincolo de producerea obiectului actual pe care îl putem nota cu B. Deci cînd eul 1-a produs pe B, A trebuia deja *să existe.* în momentul actual al conştiinţei A nu mai este susceptibil de nici o modificare şi nu poate fi afectat de eu, căci se situează dincolo de acţiunea lui actuală şi este determinat Invariabil pentru eu. Odată admis A, şi B trebuie admis aşa, şi nu altfel decît toc-mai l-am şi admis. Căci A conţine temeiul libertăţii sale determinate.

Dar acum eul nu mai este conştient de acest temei A. Aşadar, limitarea determinată a lui B va fi într-adevăr contingenţă pentru eu, deoarece el nu conştientizează temeiul acesteia; dar pentru noi, care îl cunoaştem, va fi o limitare necesară. —

Spre lămurire să adăugăm şi următoarea observaţie. - Faptul că B este determinat trebuie să-şi aibă temeiul într-un A care acum se află cu totul in afara conştiinţei. Dar faptul că acest A este determinat îşi are, poate, temeiul tot în altceva care se găseşte şi mai în urmă, şi aşa dăm poate peste o regresie infinită, dacă nu ajungem cumva la un temei general care să determine întreaga serie. Or, acest temei general nu poate fi altul decît ceea ce am numit chiar de la început limitarea în limitare, dar pe care acum încă nu am dedus-o complet, însă al cărei temei, atît cît putem înţelege chiar şi aici, se *bazează* numai pe acea limită comună dintre activitatea ideală şi cea reală. —

Dacă va recunoaşte limita dintre el şi obiect ca fiind contingenţă, eul trebuie s-o recunoască drept condiţionată de ceva situat cu totul în afara momentului actual. Aşadar, el se simte respins către un moment pe care nu îl poate conştientiza. El se *simte* respins, căci nu se poate întoarce efectiv. Există deci în eu o stare de neputinţă, de constringere. Ceea ce conţine temeiul limitării determinate a lui B există deja *realiter* şi in-

dependent de eu. Aşadar, în eu nu va avea loc, în privinţa lui A, decît o producere ideală sau o reproducere. Dar orice reproducere este liberă pentru că este o activitate complet ideală. A trebuit determinat chiar astfel încît să conţină temeiul limitării determinate a lui B; aşadar, în reproducerea lui A eul nu va fi într-adevăr liber din punct de vedere material, ci doar din punct de vedere formal. în schimb, în producerea lui B nu era liber nici *materialiter,* nici/ormaiâer, căci o dată ce exista A, el trebuia să-l producă pe B tocmai ca pe ceva anume determinat şi nu putea produce nimic altceva în locul lui. Aşadar, aici, într-una şi aceeaşi acţiune, eul este *formoliter* liber şi, deopotrivă, *Jormaliter* constrîns. Un aspect îl condiţionează pe celălalt. Eul nu s-ar putea simţi constrîns în privinţa lui B dacă n-ar putea reveni la un moment anterior în care B nu exista încă şi el se simţea liber în privinţa acestuia. Dar şi invers, el nu s-ar simţi respins dacă, în momentul de faţă, nu se simţea constrîns.

Deci, starea eului în momentul actual este, pe scurt, următoarea. El se simte respins către un moment al conştiinţei, la care nu se poate întoarce. Limita comună dintre eu şi obiect, temeiul celei de-a doua limitări, constituie limita dintre momentul actual şi unul trecut. Sentimentul acestei respingeri către un moment la care *realiter* nu poate reveni este sentimentul *pre-zentului* Aşadar, din primul moment al conştiinţei sale, eul se găseşte deja integrat într-un

prezent. Căci el nu se poate opune obiectului fără a se simţi îngrădit şi oarecum constrîns într-un singur punct. Acest sentiment nu este altul decît ceea ce se numeşte sentiment de sine. Cu acesta începe orice conştiinţă şi datorită lui eul se opune pentru prima dată obiectului.
în sentimentul de sine, simţul intern, adică percepţia însoţită de conştiinţă, devine obiect sieşi. Tocmai de aceea, el este complet diferit de percepţia în care apare în mod necesar ceva diferit de eu. în acţiunea precedentă eul era simţ intern, dar fără a fi pentru el însuşi.

Dar *cum* oare eul se obiectivează sieşi ca simţ intern? Numai şi numai prin faptul că îi apare *timpul* (nu timpul în măsura în care acesta este intuit deja din afară, ci timpul ca simplu punct, ca simplă limită). Opunîndu-se obiectului, în eu se naşte sentimentul de sine, adică el devine obiect sieşi *ca* pură intensitate, ca activitate care se poate întinde pe o singură dimensiune, dar care acum este concentrată într-un singur punct; însă cînd devine obiect sieşi, tocmai această activitate care nu se poate întinde decît pe o dimensiune constituie timpul. Timpul nu e ceva ce se derulează independent de eu, ci *eul* însuşi este timpul, conceput în activitate.
întrucît eul se opune obiectului în aceeaşi acţiune, obiectul va trebui să-i apară ca negaţie a oricărei intensităţi, altfel spus, ca o *pură extensie.*
Aşadar, eul nu se poate opune obiectului fără ca în el nu numai să se separe intuiţia internă de cea externă, ci să se şi obiectiveze ca atare.
Dar intuiţia prin care simţul intern devine obiect sieşi este *timpul* (însă aici este vorba despre timpul pur, adică despre timpul complet independent de spaţiu), iar intuiţia prin care simţul extern devine obiect sieşi este *spaţiul.* Aşadar, eul nu se poate opune obiectului fără ca, pe de o parte, simţul intern să-i devină obiect prin intermediul timpului, iar, pe de altă parte, simţul extern să-i devină obiect prin intermediul spaţiului.
III. în prima construcţie a obiectului erau implicate deopotrivă simţul intern şi cel extern. Obiectul nu apare ca pură extensie decît atunci cînd simţul extern devine obiect pentru eu, fiindcă însuşi simţul intern este cel pentru care simţul extern devine obiect; aşadar, cele două nu mai pot fi reunite, ceea ce nu se întâmpla însă în construcţia originară. Aşadar, obiectul nu este nici doar simţ intern, nici doar simţ extern, ci atît simţ intern, cît şi extern, astfel încît ambele se îngrădesc reciproc.

Deci, pentru a determina mai exact decît pînă acum obiectul ca *reunire* a celor două tipuri de intuiţie, trebuie să diferenţiem şi mai riguros decît pînă acum componentele opuse ale sintezei. Ce este deci simţul intern şi ce este simţul extern, concepute amîndouă în neîngrădirea lor? Simţul intern nu este altceva decît activitatea respinsă în sine a eului. Dacă ne imaginăm simţul intern ca fiind absolut neîngrădit de cel extern, eul va fi în stadiul culminant al sentimentului şi îşi va concentra întrucîtva într-un singur punct întreaga activitate ne-limitabilă. Dacă ne imaginăm, în schimb, simţul extern ca fiind neîngrădit de cel intern, el ar fi negarea absolută a oricărei intensităţi, iar eul ar fi complet anulat şi nu ar mai opune nici o rezistenţă.
Aşadar, simţul intern, conceput în neîngrădirea lui, este reprezentat prin punct, prin limita absolută sau prin simbolul *timpului* în independenţa lui faţă de spaţiu. Căci timpul, conceput în sine şi pentru sine, nu este decît limita absolută; prin urmare, sinteza timpului cu spaţiul, nededusă însă deloc pînă acum, nu poate fi exprimată decît prin intermediul liniei sau al punc-tului intrat în expansiune.
Opusul punctului sau extensia absolută este negarea oricărei intensităţi, *spaţiul* infinit şi, întrucîtva, eul anulat.
Deci în obiectul însuşi, adică în *producere,* spaţiul şi timpul nu pot apărea decît concomitent şi neseparate între ele. Cele două sînt opuse tocmai pentru că se îngrădesc reciproc. Pentru sine, ambele sînt la fel de infinite, însă în sens opus. Timpul devine finit numai datorită spaţiului,

iar spaţiul, numai datorită timpului. A spune că unul devine finit datorită celuilalt înseamnă că unul e determinat şi măsurat de celălalt. De aceea, măsura cea mai originară a timpului este spaţiul pe care îl străbate în timp un corp care se deplasează uniform, iar măsura cea mai originară a spaţiului e timpul de care are nevoie un corp ce se depla-

sează uniform, pentru a străbate spaţiul. Aşadar, ambele se dovedesc absolut inseparabile.
Dar spaţiul nu este altceva decît simţul extern devenit obiect, iar timpul, simţul intern devenit obiect; aşadar, ceea ce este valabil despre spaţiu şi timp este valabil şi despre simţul extern şi cel intern. Obiectul este simţ extern, determinat de simţul intern. Deci în obiect extensia nu este o'simplă dimensiune spaţială, ci extensie determinată de intensitate, într-un cuvînt, ceea ce numim *forţă.* Căci intensitatea unei forţe poate fi măsurată doar prin spaţiul în care ea se poate propaga fără a deveni = 0. După cum, invers, acest spaţiu, la rindul său, este determinat pentru simţul intern prin mărimea acelei forţe. Aşadar, ceea ce corespunde în obiect simţului intern este intensitatea, iar ceea ce corespunde simţului extern, extensia. Dar intensitatea şi extensia se determină reciproc. Obiectul nu este altceva decît timp fixat, absolut actual, dar timpul e fixat numai şi numai de spaţiul care este ocupat, iar ocuparea spaţiului este determinată numai şi numai de mărimea temporală, care nu este ea însăşi în spaţiu, ci este *extensione prior.* Aşadar, ceea ce *determină* ocuparea spaţiului are o simplă existenţă în *timp* şi, invers, ceea ce fixează *timpul* are o simplă existenţă în *spaţiu.* Dar în obiect ceea ce are o simplă existenţă în timp este tocmai ceea ce determină apartenenţa obiectului la simţul intern, iar mărimea obiectului pentru simţul intern este determinată doar de limita comună dintre simţul intern şi cel extern, limită care apare ca fiind absolut contingenţă. Prin urmare, ceea ce corespunde în obiect simţului intern sau nu are decît o dimensiune temporală va apărea ca fiind absolut contingent sau accidental, iar ceea ce corespunde în obiect simţului extern sau are o dimensiune spaţială va apărea, în schimb, ca fiind necesar sau substanţial.
Deci, aşa cum obiectul înseamnă deopotrivă extensie şi intensitate, tot astfel el este *substanţă şi accident deopotrivă;* ambele sint inseparabile în el şi numai datorită amîndurora, laolaltă, se realizează obiectul.

în cazul obiectului, ceea ce este substanţă are doar o dimensiune în spaţiu, iar ceea ce este accident are doar o dimensiune în timp. Prin spaţiul ocupat se fixează timpul, iar prin dimensiunea în timp spaţiul este ocupat într-o manieră determinată.
Dacă ne întoarcem cu acest rezultat la întrebarea de la care am început această cercetare reies următoarele. — Eul a trebuit să se opună obiectului pentru a-l recunoaşte ca obiect. Dar în această opoziţionare, pentru eu simţul extern şi cel intern au devenit obiect, adică pentru noi, cei care filozofăm, s-au putut diferenţia în eu spaţiul şi timpul, iar în obiect, substanţa şi accidentul. — Posibilitatea de a diferenţia accidentul şi substanţa s-a bazat deci numai pe faptul că unuia i-a revenit doar o existenţă în timp, iar celeilalte doar o existenţă în spaţiu. Numai prin ceea ce este accidentul în intuiţie eul este îngrădit în genere în timp; căci, ne-avînd decît o existenţă în spaţiu, substanţa are şi o existenţă complet independentă faţă de timp şi nu îngrădeşte deloc inteligenţa în ceea ce priveşte timpul.
întrucît în acest mod şi prin acţiunea eului, dedusă anterior, pentru filozof au putut fi diferenţiate în *eu* spaţiul şi timpul, iar în *obiect* substanţa şi accidentul, se pune acum întrebarea, conform metodei cunoscute, cum pot fi diferenţiate şi *pentru eul însuşi* spaţiul şi timpul, iar prin aceasta, substanţa şi accidentul.
Timpul nu este decît simţul intern, devenit obiect sieşi, iar spaţiul simţul extern, obiectivat pentru simţul intern. Aşadar, dacă amîndouă vor redeveni obiecte, aceasta nu se poate întîmpla decît printr-o intuire potenţată, adică productivă. Amîndouă sînt intuiţii ale eului, care pot deveni la rindul lor obiecte pentru eu numai *părăsind* eul. Dar ce înseamnă oare a fi în afara

eului? — Eul este în momentul actual doar simţ intern. Aşadar, în afara eului este numai ceea ce există pentru simţul extern. Deci ambele, spaţiul şi timpul, se pot obiectiva pentru eu numai prin intermediul producţiei, adică prin faptul că eul ar produce acum din

nou — dat fiind că eul a încetat să producă (căci el nu este acum decît simţ intern). — Or, în orice producere spaţiul şi timpul sînt reunite sintetic, la fel ca simţul intern şi cel extern. Aşadar, nici prin această a doua producere nu am cîştiga nimic şi ne-am regăsi cu ea tot acolo unde am lăsat-o pe prima *dacă această a doua producere n-arjl opusă cumva celei dintîi,* astfel încît eul să o obiectiveze în mod nemijlocit prin opozi-ţionarea cu cea dintîi. - Faptul că a doua se opune celei dintîi nu poate fi însă conceput decît atunci cînd prima o îngrădeşte cumva pe cea de-a doua. — în nici un caz temeiul faptului că eul ar continua în genere să producă nu ar putea rezida în *prima* producere — căci aceasta doar o *îngrădeşte* pe cea de-a doua şi presupune deja ceva care urmează să fie îngrădit sau materialul îngrădirii —, ci ar trebui să rezide în propria infinitate a eului.

Aşadar, în prima producere nu ar putea rezida temeiul faptului că eul trece în genere de la producţia actuală la una următoare, ci numai al faptului că obiectul următor este produs cu această limitare determinată, într-un cuvînt, doar ceea ce este accidental în cea de-a doua producere ar putea fi determinat de prima. Desemnăm prin B prima producere, iar pe cea de-a doua prin C. Dacă B nu conţine decît temeiul accidentalului din C, numai ceva accidental din B poate determina accidentalul din C. Căci faptul că C este limitat de B într-un mod determinat nu este posibil decît prin aceea că B însuşi este limitat într-un mod determinat, adică numai în virtutea a ceea ce este accidental în el însuşi.

Pentru a înlesni cercetarea şi a vedea de îndată spre ce se îndreaptă aceasta, observăm că ne apropiem de deducerea raportului de cauzalitate. întrucît acesta este tocmai un punct pornind de la care ajungem mai uşor decît de la multe altele la modalitatea în care sînt deduse categoriile în idealismul transcendental, fie-ne permis să avansăm o reflecţie generală în legătură cu demersul nostru.

Deducem raportul de cauzalitate ca singura condiţie necesară prin care eul poate recunoaşte obiectul actual ca obiect. Dacă reprezentarea s-ar cantona în genere în inteligenţă, iar timpul ar rămîne fixat, în inteligenţă nu numai că nu ar exista o diversitate de reprezentări (aceasta se înţelege de la sine), ci nici măcar obiectul actual nu ar fi recunoscut ca fiind actual.

Succesiunea din raportul de cauzalitate este o succesiune necesară. în reprezentări nu poate fi concepută în mod originar nici o succesiune arbitrară. Arbitrarul, care se produce, de pildă, în cazul conceperii fiecărei părţi a unui întreg ca produs organic sau artistic, este întemeiat el însuşi pînă la urmă într-un raport de cauzalitate. Pornind de la indiferent care parte a produsului organic, aş fi respins mereu dintr-o parte în alta şi din aceasta în cealaltă, pentru că în sfera organicului totul este, pe rînd, cauză şi efect. Aşa ceva nu se întîmplă, fireşte, în cazul produsului artistic; aici nici o parte nu este cauza alteia, dar una o presupune pe cealaltă in mintea productivă a artistului. Astfel se întîmplă pretutindeni unde succesiunea reprezentărilor pare să fie, de altfel, arbitrară; de pildă, în conceperea fiecărei părţi din natura anorganică, în care există de asemenea o intercondiţionare generală a tuturor părţilor.

Toate categoriile sînt moduri de acţiune o dată cu care abia ne apar obiectele însele. Pentru inteligenţă un obiect nu există dacă nu există un raport de cauzalitate şi tocmai de aceea acest raport este inseparabil de obiecte. Cînd judecăm că A este cauza lui B, aceasta înseamnă că succesiunea existentă între cele două nu se produce numai la nivelul ideilor mele, ci şi la nivelul obiectelor insele. A şi B nici nu ar putea *exista* dacă nu s-ar afla în acest raport. Aici nu este, aşadar, numai o succesiune în genere, ci o succesiune care constituie condiţia obiectelor însele. Dar oare ce putem înţelege în idealism prin opoziţia dintre ceea ce este doar în idei şi

ceea ce este în obiectele însele? A spune

că succesiunea este obiectivă înseamnă din punct de vedere idealist că temeiul ei nu se găseşte în gîndirea mea conştientă şi liberă, ci în producerea mea inconştientă. A spune că temeiul acelei succesiuni nu rezidă în noi înseamnă că nu sîntem conştienţi de această succesiune mai înainte ca ea să se producă, ci producerea şi conştientizarea ei constituie unul şi acelaşi lucru. Succesiunea trebuie să ne apară ca fiind inseparabilă de fenomene, după cum aceste fenomene apar ca fiind inseparabile de succesiune. Prin urmare, experimental avem acelaşi rezultat, indiferent dacă succesiunea este înlănţuită de lucruri sau lucrurile sînt înlănţuite de succesiune. Judecata intelectului comun este doar aceea că cele două sînt în genere insepara-bile. Aşadar, în fapt este complet absurd să facem ca succesiunea să apară datorită acţiunii inteligenţei, iar obiectele să fie, în schimb, independente de aceasta. Ar trebui cel puţin ca amîndouă, atît succesiunea cît şi obiectele, să fie înfăţişate ca fiind la fel de independente faţă de reprezentări.

Reluăm cursul expunerii noastre. Avem acum două obiecte, B şi C. Dar ce era B? Era substanţă şi accident, reunite inseparabil. în măsura în care este substanţă nu e nimic altceva decît însuşi timpul fixat; căci odată fixat timpul, ne apare substanţa, şi invers. Aşadar, chiar dacă există o succesiune în timp, substanţa însăşi trebuie să fie la rîndul ei permanentă în timp. în virtutea acestei permanenţe, substanţa nu poate nici să apară, nici să dispară. Ea nu poate să apară căci admiţînd apariţia a ceva, trebuie să existe un moment anterior în care acest ceva nu era încă; dar acel moment trebuie fixat el însuşi; aşadar, în însuşi acel moment trebuie să existe ceva permanent. Deci ceea ce apare acum este doar o determinare a permanenţei, iar nu permanenţa însăşi, care este mereu aceeaşi. La fel de puţin substanţa poate să dispară, căci dispărind ceva, trebuie să rămînă şi un element de permanenţă prin care să se fixeze momentul dispariţiei. Aşadar, ceea

ce dispărea nu era permanenţa însăşi, ci doar o determinare a permanenţei.

Deci, dacă în privinţa substanţei nici un obiect nu poate produce sau distruge un altul, măcar ceea ce este accidental în obiectul următor va putea fi determinat de cel precedent, şi invers, măcar accidentalul celui din urmă va putea fi cel care determină ceea ce este accidental în primul.

Or, prin faptul că B determină ceva accidental din C, în obiect substanţa se separă de accident: substanţa este permanentă, în timp ce accidentele variază -spaţiul stă pe loc, în vreme ce timpul se scurge; aşadar, pentru eu cele două se obiectivează separat. Dar tocmai prin aceasta şi eul se vede transpus într-un stadiu nou, anume în cel al *succesiunii* involuntare a reprezentărilor; spre acest stadiu trebuie să se îndrepte acum reflecţia.

„Ceea ce este accidental în B conţine temeiul unui accidental din C." — Acest lucru este cunoscut, iarăşi, numai de noi, cei care privim eul. Dar chiar şi inteligenţa trebuie să recunoască accidentalul din B ca temei al accidentalului din C; însă acest lucru nu este posibil fără ca ambele, B şi C, să se opună şi să se coreleze iarăşi între ele în una şi aceeaşi acţiune. Că cele două se *opun* este evident, căci B este alungat din conştiinţă de C şi recade în momentul trecut; B este cauza, C efectul; B limitativul, C limitatul. Dar modul în care cele două pot fi *corelate* nu poate fi înţeles în-trucît acum eul nu este altceva decît o succesiune de reprezentări originare din care una o alungă pe cealaltă. (Din acelaşi motiv din care eul este împins din B în C, va fi împins şi din C în D ş.a.m.d.) Or, s-a stabilit deja că doar accidentele pot apărea şi dispărea, nu şi substanţele. Dar ce este oare substanţa? Ea nu e decit timpul fixat. Aşadar, nici substanţele nu pot persista (fireşte, pentru eu — întrucît nu are nici un sens întrebarea privitoare la modul în care substanţele pot să dăinuiască pentru sine); căci acum timpul nu

este nicidecum flxat, ci se scurge (de asemenea, nu în sine, ci doar pentru eu); deci substanţele nu pot fi fixate pentru că eul însuşi nu este fixat; căci eul nu este acum altceva decît însăşi această succesiune.—

Acest stadiu în care inteligenţa este *doar* o succesiune de reprezentări este de altfel un stadiu pur intermediar pe care nu îl admite în inteligenţă decît filozoful, pentru că trecînd prin acest stadiu inteligenţa ajunge în mod necesar la stadiul următor. —

Totuşi substanţele trebuie să persiste, dacă e să fie posibilă o opoziţionare între C şi B. Dar este imposibil ca succesiunea să fie fixată, fie şi numai datorită faptului că în ea apar direcţii opuse. Succesiunea nu are decît o singură direcţie. Această singură direcţie, abstrasă din succesiune, constituie tocmai timpul, care, intuit din exterior, nu are decît o singură dimensiune.

Dar direcţiile opuse nu ar putea să apară în succesiune decît dacă eul, împins din B în C, este totodată respins, iarăşi, către B; căci în acest caz direcţiile opuse se vor suprima, succesiunea va fi fixată şi tocmai prin aceasta vor fi fixate şi substanţele. Dar fără îndoială, eul poate fi respins din C către B numai în acelaşi mod în care a fost împins din B în C. Anume, aşa cum B ar conţine temeiul unei determinări în C, C ar trebui, la rîndul lui, să conţină temeiul unei determinări în B. Dar această determinare din B nu poate avea loc înainte de a exista C, căci ceea ce este accidental în C trebuie să conţină într-adevăr temeiul acestei determinări, însă pentru eu C apare ca fiind determinat abia în momentul de faţă; ca substanţă, C poate să fi existat dinainte, dar despre aceasta eul nu ştie acum nimic, C îi apare eului abia cind îi apare ca fiind determinat; aşadar, acea determinare din B al cărei temei trebuie să-l conţină C nici nu ar trebui să apară decît in acest moment. Deci într-unui şi acelaşi moment indivizibil în care C este determinat de B, şi B ar trebui să fie determinat, la rîndul lui, de C. Dar B şi C au fost opuse în conştiinţă; astfel, o admitere în C trebuie

să fie în mod necesar o nonadmitere în B, şi invers, aşa încît, considerînd drept pozitivă determinarea lui C de către B, cea a lui B de către C trebuie să fie socotită drept negativă în raport cu cealaltă.

Aproape că nu mai este nevoie să amintim faptul că prin cele spuse pînă acum am dedus toate determi-naţiile raportului de *intercondlţionare.* Fără intercon-diţionare nu se poate construi absolut nici un raport de cauzalitate, căci nu este posibilă o relaţie a efectului cu cauza, adică opoziţionarea cerută mai sus nu este posibilă dacă substanţele nu se fixează reciproc ca substraturi ale raportului. Dar ele nu pot fi fixate decît dacă raportul de cauzalitate este reciproc. Căci dacă substanţele nu se intercondiţionează, ele pot fi admise, ce-i drept, amîndouă în conştiinţă, însă numai în aşa fel încît cînd este admisă una, nu este admisă cealaltă, şi invers, dar nu şi astfel încît în acelaşi moment indivizibil în care una este admisă să fie admisă şi cealaltă — fapt care este necesar, dacă eul le va recunoaşte pe amîndouă ca aflîndu-se în raport de cauzalitate. Faptul că sînt admise concomitent amîndouă, iar nu acum una şi apoi cealaltă, poate fi conceput numai atunci cînd ambele se admit reciproc, adică atunci cînd fiecare constituie temeiul unei determinări în cealaltă, determinare care este proporţională cu cea admisă în ea însăşi şi este opusă acesteia, adică atunci cînd amindouă se intercondiţionează.

Prin intercondiţionare se fixează succesiunea, se reface prezentul şi prin acesta se restabileşte acea concomitentă a substanţei şi accidentului în obiect, iar B şi C sînt amîndouă deopotrivă cauză şi efect. în calitate de *cauză,* fiecare este *substanţă,* căci poate fi recunoscută drept cauză numai în măsura în care este intuită ca fiind permanentă; iar în calitate de *efect* este *accident.* Deci, prin intercondiţionare substanţa şi accidentul sînt reunite în mod sintetic. Deci pentru eu posibilitatea de a recunoaşte obiectul ca atare este condiţionată de necesitatea

succesiunii şi a intercon-

diţionării, dintre care prima suprimă prezentul (ca eul să poată depăşi obiectul), în vreme ce cea de-a doua îl reface.
Cu aceasta încă nu am dedus că, fiind într-unui şi acelaşi moment temei al determinărilor reciproce, B şi C ar fi concomitente chiar şi în afara acestui moment. Pentru inteligenţa însăşi, această concomitenţă nu este valabilă decît un moment, căci, întrucît inteligenţa produce continuu şi pînă acum nu există nici un motiv datorită căruia producerea însăşi să fie limitată din nou, inteligenţa va fi de asemenea tîrîtă mereu în torentul succesiunii. Aşadar, cu aceasta nu am explicat încă modul în care inteligenţa ajunge să admită b concomitenţă a *tuturor* substanţelor din lume, adică o in-tercondiţionare universală.
O dată cu intercondiţionarea am dedus şi conceptul de coexistenţă. Orice concomitenţă se datorează doar unei acţiuni a inteligenţei, iar coexistenţa nu este decît condiţia succesiunii originare a reprezentărilor noastre. Substanţele nu diferă cu nimic de coexistenţă. A spune că substanţele sînt fixate ca substanţe înseamnă a admite coexistenţa; şi invers, coexistenţa nu este altceva decît o fixare reciprocă a substanţelor. Dacă această acţiune a inteligenţei este reprodusă ideal, altfel spus, conştient, atunci îmi apare spaţiul ca simplă formă a coexistenţei sau a concomitenţei. în genere, abia prin categoria de intercondiţionare spaţiul devine formă a coexistenţei; în categoria de substanţă el nu apare decît ca formă a extensiei. Aşadar, spaţiul nu este altceva decît o acţiune a inteligenţei. Putem defini spaţiul ca timp oprit, iar timpul, în schimb, ca spaţiu curgător. în spaţiul privit pentru sine, totul nu e decît coexistent, după cum în timpul obiectivat totul este succesiv. Aşadar, nici spaţiul, nici timpul nu pot fi obiectivate ca atare decît în succesiune, pentru că în ea spaţiul *este în repaus,* în vreme ce timpul se *scurge.* Reunite sintetic, atît spaţiul, cît şi timpul obiectivat se dovedesc a fi în intercondiţionare. Tocmai *concomitenta* constituie această reunire: coexistenţa în spaţiu se

transformă într-o concomitenţă dacă se adaugă determinarea temporală. Succesiunea în timp se transformă la fel dacă se adaugă determinarea spaţială. — Doar în timp există în mod originar o direcţie, deşi punctul care îi dă direcţia se află în infinitate; dar tocmai pentru că timpul are în mod originar direcţie, distingem în el numai o singură direcţie. în spaţiu nu există în mod originar nici o direcţie, căci în el toate direcţiile se suprimă reciproc; ca substrat ideal al oricărei succesiuni, spaţiul este chiar repausul absolut, absenţa absolută a intensităţii şi, în această măsură, este neantul. -Ceea ce a stîrnit perplexitatea filozofilor dintotdeauna cu privire la spaţiu este tocmai faptul că acesta are toate predicatele neantului şi totuşi nu poate fi asimilat neantului. — Tocmai pentru că în spaţiu nu există în mod originar nici o direcţie, există în el toate direcţiile de îndată ce în el apare o direcţie. Dar în virtutea simplului raport de cauzalitate există doar o singură direcţie: pot ajunge numai de la A la B, nu şi de la B la A; abia graţie categoriei de intercondiţionare devin toate direcţiile la fel de posibile.
Cercetările de pînă acum conţin deducerea completă a categoriilor de relaţie şi, intrucît la origine nu există altele în afara acestora, cercetările conţin deducerea tuturor categoriilor, dar nu pentru inteligenţa însăşi (căci abia în etapa următoare poate fi explicat modul în care inteligenţa ajunge la a le recunoaşte ca atare), ci pentru filozof. Cînd privim tabelul categoriilor la Kant, constatăm că permanent primele două din fiecare clasă sînt opuse şi că a treia constituie reunirea celor două. — De exemplu, prin raportul dintre substanţă şi accident este determinat un singur obiect, prin raportul dintre cauză şi efect este determinată o mulţime de obiecte, iar prin intercondiţionare acestea sînt reunite tot într-un singur obiect. — în primul raport este admis ca fiind reunit ceva care este suprimat în cel de-al doilea şi este corelat sintetic abia în cel de-al treilea. Apoi, primele două categorii nu sînt decît factori ideali, iar numai cea de-a treia, rezultată din

cele două, constituie ceea ce este real. Aşadar, în conştiinţa originară sau în inteligenţa însăşi, în măsura în care aceasta se angrenează în mecanismul reprezentării, nu pot să apară ca substanţă şi accident nici obiectul particular, nici raportul de cauzalitate pur (unde într-adevăr succesiunea ar avea loc într-o singură direcţie), ci abia datorită categoriei de intercon-diţionare obiectul devine pentru eu, deopotrivă, substanţă şi accident, cauză şi efect. în măsura în care obiectul constituie o sinteză între simţul intern şi cel extern, el se află în mod necesar în contact cu un moment trecut şi cu unul viitor. Sinteza se suprimă în raportul de cauzalitate prin aceea că substanţele sînt permanente pentru simţul extem, în vreme ce accidentele se perindă prin faţa celui intern. Dar raportul de cauzalitate nu poate fi recunoscut el însuşi ca atare fără ca ambele substanţe care sînt agrenate în el să fie reunite la rîndul lor într-una singură, şi astfel această sinteză se perpetuează pînă la ideea de Natură în care în cele din urmă toate substanţele sint reunite într-una singură, aflată în intercondiţionare numai cu ea însăşi.

O dată cu această sinteză absolută ar fi fixată întreaga succesiune involuntară a reprezentărilor. Dar întrucit pînă acum nu vedem nici un motiv pentru care eul ar trebui cîndva să părăsească de tot succesiunea şi întrucît nu înţelegem decît sinteze relative, nu şi pe cea absolută, anticipăm că reprezentarea Naturii ca totalitate absolută în care toate opoziţiile sînt suprimate şi întreaga succesiune de cauze şi efecte este reunită într-un organism absolut nu este posibilă prin mecanismul originar al reprezentării — mecanism care conduce reprezentarea Naturii numai de la un obiect la altul şi în cadrul căruia orice sinteză nu este decît relativă —, ci numai printr-un act *liber* al inteligenţei, pe care însă pînă acum nici nu-l înţelegem.

Pentru a fragmenta mai puţin coerenţa deducţiei am lăsat pe parcursul cercetării de faţă în mod intenţionat în afara discuţiei mai multe puncte particulare; acum

însă este necesar să ne îndreptăm atenţia asupra lor. De exemplu, pînă acum doar am presupus că temeiul unei produceri permanente ar rezida în inteligenţa însăşi. Căci temeiul faptului că eul în *genere* a continuat să producă nu putea rezida în prima producere, ci trebuia să rezide în inteligenţă în genere. Acest temei trebuie să fie deja conţinut în principiile noastre anterioare. Eul nu este productiv nici la origine, nici in mod arbitrar. Este o opoziţie originară prin care se constituie esenţa şi natura inteligenţei. Or, eul este la origine o identitate pură şi absolută la care el trebuie să caute continuu să se reîntoarcă, dar reîntoarcerea la această identitate este înlănţuită de dedublarea originară ca de o condiţie ce nu este niciodată suprimată complet. Imediat ce e dată condiţia producerii, dedublarea, eul trebuie să producă şi este constrîns să producă, cu atît mai mult cu cît este o identitate originară. Aşadar, dacă în eu există o producere permanentă, aceasta nu este posibilă decît prin faptul că în eu se reface la infinit condiţia oricărei produceri, acea divergenţă originară dintre activităţi opuse. însă această divergenţă ar trebui să ia sfîrşit în intuiţia productivă. Dar dacă efectiv ia sfîrşit, inteligenţa trece complet în obiect: există un obiect, nu şi inteligenţă. Inteligenţa este inteligenţă numai atît timp cît durează acea divergenţă; de îndată ce divergenţa ia sfîrşit, inteligenţa nu mai este inteligenţă, ci materie, obiect. Aşadar, în măsura în care întreaga cunoaştere în genere se bazează pe opoziţia dintre inteligenţă şi obiect, această opoziţie nu poate fi suprimată în nici un obiect particular. Modul în care se ajunge totuşi la un obiect finit nu poate fi nicidecum explicat dacă fiecare obiect nu este decît aparent particular şi poate fi produs numai ca o parte a unei totalităţi infinite. Dar faptul că opoziţia se suprimă numai într-un obiect infinit nu poate fi imaginat decît atunci cînd ea însăşi este infinită, astfel încît nu sînt posibili niciodată decît termeni intermediari ai sin-

tezei, însă cei doi factori extremi ai acelei opoziţii nu pot trece nicicind unul în altul.
Dar nu poate fi oare demonstrat efectiv chiar faptul că acea opoziţie trebuie să fie infinită pentru că divergenţa dintre cele două activităţi, divergenţă pe care se *bazează* opoziţia, este eternă în mod necesar? Inteligenţa nu se poate extinde niciodată la infinit, căci o împiedică aspiraţia ei de a se reîntoarce în sine. Dar la fel de puţin se poate reîntoarce în sine în mod absolut, căci o împiedică acea tendinţă de a fi infinitul. Aşadar, aici nu este posibilă nici o intermediere şi orice sinteză nu este decît relativă.
Dacă vrem însă să determinăm mai exact mecanismul producerii nu îl vom putea concepe decît în felul următor. Din imposibilitatea de a suprima opoziţia absolută, pe de o parte, şi din necesitatea de a o suprima, pe de altă parte, va lua naştere un produs, dar în acest produs opoziţia nu poate fi suprimată în mod absolut, ci numai parţial; în afara opoziţiei care este suprimată prin acest produs se va afla o opoziţie încă nesuprimată, care poate fi suprimată, la rîndul ei, într-un al doilea produs. Aşadar, prin faptul că suprimă doar parţial opoziţia infinită, fiecare produs care ia naştere devine condiţie a unui produs următor care, pentru că suprimă la rîndul lui doar parţial opoziţia, devine condiţie a unui al treilea produs. Toate aceste produse vor fi subordonate unul altuia şi pînă la urmă toate se vor subordona celui dintîi, deoarece fiecare produs precedent întreţine opoziţia care constituie condiţia celui care urmează. Dacă ne gîndim că forţa corespunzătoare activităţii productive este forţa pro-priu-zis sintetică a Naturii sau forţa gravitaţională ne vom convinge că această subordonare nu este decît subordonarea ce se produce între corpurile din univers, astfel încît organizarea acestuia în sisteme, unde unul este menţinut în viaţă de celălalt, nu este decît o organizare a inteligenţei înseşi care, trecînd prin toate aceste produse, nu caută niciodată altceva decît punctul absolut de echilibru cu ea însăşi, punct ce se află însă în infinitate.
Dar tocmai această explicare a mecanismului de producere a inteligenţei ne pune nemijlocit într-o nouă dificultate. Orice conştiinţă empirică începe cu un obiect prezent şi chiar o dată cu întîia conştientizare inteligenţa se vede angrenată într-o anumită succesiune de reprezentări. Or, obiectul particular nu este posibil decît ca parte a unui univers, iar succesiunea, în virtutea raportului de cauzalitate, presupune deja ea însăşi nu numai o mulţime de substanţe, ci o intercondiţionare sau o concomitentă dinamică a tuturor substanţelor. Aşadar, contradicţia este aceea că, în măsura în care devine conştientă de sine, inteligenţa nu se poate insera decît într-un anumit punct al succesiunii, deci că inteligenţa, devenind conştientă de sine, trebuie să presupună deja, în mod independent de sine, o totalitate de substanţe şi o intercondiţionare generală a substanţelor, ca pe nişte condiţii ale unei succesiuni posibile.
Această contradicţie nu poate fi rezolvată decît prin-tr-o diferenţiere între inteligenţa absolută şi cea finită şi constituie totodată un nou argument în favoarea faptului că, fără să ştim, transpusesem deja eul, o dată cu producerea, în cea de-a doua limitare sau în limitarea determinată. Analiza mai precisă a acestui raport este următoarea.
Dacă la origine eul în genere este limitat, este necesar să existe în genere un univers, adică o intercondiţionare universală a substanţelor. Datorită acestei limitări originare sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, datorită divergenţei originare a conştiinţei de sine, universul nu îi apare eului în mod progresiv, ci printr-o singură sinteză absolută. Dar această limitare primă sau originară ce poate fi explicată totuşi pe baza conştiinţei de sine nu-mi explică limitarea particulară, care, nemaiputînd fi explicată pe baza conştiinţei de sine, nu mai poate fi explicată deci în nici un fel. Limitarea particulară sau, aşa cum o vom numi în continuare, cea de-a doua limitare este tocmai aceea datorită că-
^

reia chiar de la debutul conştiinţei empirice inteligenţa trebuie să se manifeste ca fiind angrenată într-un prezent, într-un moment determinat al succesiunii în timp. Tot ce apare în această succesiune a celei de-a doua limitări este deja instituit de prima limitare, doar cu deosebirea că prin aceasta totul se instituie concomitent, iar sinteza absolută nu îi apare eului printr-o compoziţie a părţilor, ci ca un întreg; în timp ce în conştiinţa empirică acel întreg poate fi produs numai printr-o sinteză progresivă a părţilor, aşadar, numai prin reprezentări succesive. Or, în măsura în care inteligenţa nu este în timp, ci este eternă, ea nu este altceva decît însăşi acea sinteză absolută, iar in această măsură ea nici nu are început şi nici nu poate înceta să producă; dar în măsura în care este limitată, ea nu poate să apară altfel decît inserîndu-se într-un punct determinat al succesiunii. Nu că inteligenţa infinită *ar fi.* diferită de cea finită şi că în afara inteligenţei finite *ar fi* una infinită. Căci dacă înlătur din inteligenţa finită limitarea particulară, ea este însăşi inteligenţa absolută. Dacă admit această limitare, inteligenţa absolută este suprimată ca absolută tocmai prin aceasta, nefiind acum decît o inteligenţă finită. Situaţia nici nu trebuie reprezentată ca şi cum sinteza absolută şi acea inserare a inteligenţei într-un punct determinat al evoluţiei ei ar fi două acţiuni diferite; mai degrabă, într-una şi aceeaşi acţiune originară, pentru inteligenţă apar concomitent universul şi punctul determinat al evoluţiei, punct de care este legată conştiinţa ei empirică, sau mai pe scurt, printr-unul şi acelaşi act, pentru inteligenţă apar prima limitare şi cea de-a doua, iar aceasta din urmă apare de neînţeles numai pentru că este instituită o dată cu prima, fără ca ea să poată fi dedusă totuşi din cealaltă în privinţa determinării ei. Aşadar, această determinare va apărea ca fiind contingenţă în mod absolut şi în orice privinţă — ceea ce idealistul nu poate explica decît pornind de la o acţiune absolută a inteligenţei, în vreme ce realis-

tul o explică pornind de la ceea ce el numeşte fatalitate sau destin. Dar este uşor să înţelegem de ce pentru inteligenţă punctul de la care începe conştiinţa ei trebuie să apară complet determinat fără aportul ei; căci tocmai pentru că abia în acest punct iau naştere conştiinţa şi, o dată cu ea, libertatea, ceea ce se află dincolo de acest punct trebuie să apară ca fiind complet independent de libertate.

Acum am avansat în istoria inteligenţei pînă acolo încît am limitat-o deja la o succesiune determinată în care conştiinţa ei nu se poate insera decît într-un punct determinat. Cercetarea în care tocmai ne-am angajat atingea doar întrebarea privitoare la modul în care inteligenţa a putut intra în această succesiune; întrucît acum am constatat că a doua limitare trebuie să apară pentru inteligenţă în acelaşi timp cu prima, vedem apoi că, într-o primă conştientizare, nu putem să o găsim altfel decît am găsit-o efectiv, anume ca fiind angrenată într-o succesiune determinată. Sarcina pro-priu-zisâ a filozofiei transcendentale a devenit mult mai clară datorită acestor cercetări. Oricine se poate privi *pe sine* ca obiect al acestei cercetări. Dar pentru a se explica pe sine, mal întîi el trebuie să fi suprimat în sine orice individualitate, căci tocmai aceasta este cea care urmează să fie explicată. Dacă sînt înlăturate toate limitele individualităţii, nu rămîne altceva decît inteligenţa absolută. Dacă şi limitele inteligenţei sînt suprimate la rîndul lor, nu rămîne decît eul absolut. Acum sarcina este tocmai aceea de a explica, pe de o parte, inteligenţa absolută pe baza unei acţiuni a eului absolut, iar pe de altă parte, de a explica, pe baza unei acţiuni a inteligenţei absolute, întregul sistem al limitării care constituie individualitatea mea. Dar dacă s-au înlăturat toate limitele din inteligenţă, oare ce mai rămîne ca temei explicativ al unei acţiuni determinate? Observ că, chiar dacă înlătur din eu orice individualitate şi limitele înseşi în virtutea cărora el este Inteligenţă, totuşi nu pot suprima caracterul fundamental

al eului, prin care, pentru sine, el este deopotrivă subiect şi obiect. Aşadar, în sine şi potrivit naturii sale, eul, chiar înainte de a fi limitat într-un anumit mod, este limitat la origine în

acţiunea sa, numai prin faptul că este obiect sieşi. Pe baza acestei îngrădiri primare sau originare a acţiunii sale, pentru eu ia naştere în mod nemijlocit sinteza absolută a acelei divergenţe infinite care constituie temeiul celeilalte îngrădiri. Dacă acum inteligenţa ar rămîne să fie una cu sinteza absolută, ar fi, ce-i drept, un univers, dar nu ar mai fi inteligenţă. Dacă va fi inteligenţă, ea trebuie să poată ieşi din acea sinteză pentru a o produce, iarăşi, în mod conştient; dar şi acest lucru este imposibil fără ca la acea primă limitare să se adauge o a doua, particulară, care nu mai poate consta în faptul că inteligenţa intuieşte în genere un univers, ci în acela că intuieşte universul tocmai din acest punct determinat. Aşadar, dificultatea ce pare de nerezolvat la prima vedere, anume aceea că tot ce este trebuie să poată fi explicat pe baza unei acţiuni a eului şi că inteligenţa nu se poate totuşi insera decît într-un anumit punct al unei succesiuni deja determinate anterior, se rezolvă prin diferenţierea dintre inteligenţa absolută şi cea determinată. Acea succesiune în care s-a inserat conştiinţa ta nu este determinată de tine în măsura în care tu eşti un individ anume, căci în aceste condiţii nu eşti tu cel care produce, ci ţii tu însuţi de ceea ce este produs. Acea succesiune nu este decît evoluţia unei sinteze ab-solute o dată cu care este instituit deja tot ceea ce se întîmplă sau se va întîmpla. Ca tu să fii această inteligenţă determinată este necesar să reprezinţi tocmai această succesiune determinată. Este necesar ca această serie să-ţi apară ca fiind una predeterminată independent de tine şi pe care nu poţi să o produci de la bun început. Nu ca şi cum ea s-ar derula în sine; căci limitarea ta particulară constă tocmai în faptul că ceea ce se află dincolo de conştiinţa ta îţi apare ca fiind independent de tine. înlăturînd această limitare, nu

există trecut; admiţînd-o, trecutul este la fel de necesar ca şi această limitare şi la fel de real, adică nici mai mult, nici mai puţin. în afara limitării determinate se află sfera inteligenţei absolute, pentru care nimic nu are început şi nici nu devine ceva, căci pentru ea totul este concomitent sau, mai degrabă, ea însăşi este totul. Aşadar, punctul de demarcaţie între inteligenţa absolută, nonconştientă de ea însăşi ca atare, şi cea conştientă nu este decît timpul. Pentru raţiunea pură nu există timp, pentru ea totul *este* şi este concomitent; pentru raţiune, în măsura în care este empirică, totul ia naştere şi tot ce ia naştere pentru ea nu apare decît succesiv.

înainte de a urmări mai departe, pornind din acest punct, istoria inteligenţei, trebuie să ne îndreptăm atenţia şi spre cîteva determinări mai precise ale acelei succesiuni, determinări ce ne sînt date o dată cu deducerea ei şi pe baza cărora, aşa cum ne putem deja aştepta, vom putea trage şi cîteva alte concluzii.

a) După cum ştim, succesiunea nu este altceva decît evoluţia sintezei originare şi absolute; aşadar, ceea ce apare în această serie este deja predeterminat prin această sinteză. O dată cu prima limitare sînt instituite toate determinaţiile universului, iar o dată cu a doua, graţie căreia eu sînt *această* inteligenţă, sînt instituite toate determinaţiile prin care acest obiect ajunge în conştiinţa mea.

b) Acea sinteză absolută este o acţiune ce se produce în afara oricărui timp. întrucitva timpul începe din nou o dată cu fiecare conştiinţă empirică, deşi fiecare conştiinţă empirică presupune un anumit timp care deja s-a scurs: căci ea nu poate începe decît într-un punct determinat al evoluţiei. De aceea timpul nu poate să aibă niciodată început pentru conştiinţa empirică, iar pentru inteligenţa empirică nu există un alt început în timp decît cel datorat libertăţii absolute. în această măsură se poate spune că orice inteligenţă, considerată nu numai pentru sine, ci şi din punct de

vedere obiectiv, constituie un început absolut în timp, un punct absolut care este stabilit şi aruncat oarecum în infinitatea atemporală, un punct de la care abia începe orice infinitate în timp.

Un reproş foarte obişnuit la adresa idealismului este acela că reprezentările despre lucrurile exterioare ne vin complet involuntar, că nu putem face absolut nimic în privinţa lor şi că, foarte departe de a le produce, trebuie, mai degrabă, să le acceptăm aşa cum ne sînt date. Dar faptul că reprezentările trebuie să ne apară astfel trebuie dedus din idealismul însuşi. Pentru a putea intui obiectul în genere ca obiect, eul trebuie să admită un moment trecut ca temei al momentului prezent; aşadar, trecutul nu reapare niciodată decît prin acţiunea inteligenţei şi

este necesar doar în măsura în care este necesară această reîntoarcere a eului. Numai şi numai în consecvenţa infinită a spiritului trebuie căutat temeiul faptului că în momentul prezent nu îmi poate apărea însă altceva decît îmi apare chiar acum. Acum nu îmi poate apărea decît un obiect cu aceste determinaţii, iar nu cu altele, pentru că în momentul trecut am produs un obiect care conţinea tocmai temeiul acestor determinaţii, iar nu al altora. Modul în care printr-o producere inteligenţa se poate vedea imediat intricată într-un întreg sistem de lucruri poate fi demonstrat prin analogie pornind de la nenumărate alte cazuri în care, datorită unei singure premise, raţiunea se vede transpusă, numai graţie consecvenţei ei, în sistemul cel mai complicat, chiar şi acolo unde premisa este complet arbitrară. De exemplu, nu există un sistem mai complicat decît cel gravitaţional care, pentru a fi dezvoltat, a solicitat eforturile maxime ale spiritului uman şi totuşi este o lege extrem de simplă care 1-a condus pe astronom în acest labirint de mişcări şi 1-a scos apoi din acesta. Fără îndoială, sistemul nostru zecimal este unul complet arbitrar şi totuşi, datorită unei singure premise, matematicianul se vede încurcat în consecinţe (ca, de pildă, proprietăţile ciudate ale

fracţiilor zecimale) pe care, poate, nici un matematician nu le-a dezvoltat complet.

Aşadar, în producerea actuală inteligenţa nu este niciodată liberă, pentru că a produs în momentul precedent. Datorită primei produceri libertatea producerii este oarecum pierdută pentru totdeauna. Dar chiar pentru ea nu există o primă producere, căci faptul că inteligenţa apare sieşi ca şi cum ar avea în genere un început al reprezentării ţine tot numai de limitarea ei particulară. înlăturînd-o pe aceasta, ea este eternă şi nu are niciodată un început al producerii. Cînd judecăm că inteligenţa a început să producă, tot ea însăşi este mereu cea care judecă astfel, potrivit unei legi determinate; de aici rezultă, desigur, că inteligenţa are pentru sine un început al reprezentării, dar niciodată că a început să reprezinte obiectiv sau în sine.

Este aici o întrebare căreia idealistul nu i se poate sustrage: Cum ajunge el să admită trecutul sau ce ii dă o asemenea garanţie? Prezentul şi-1 explică fiecare pe baza producerii sale; dar cum ajunge să admită că exista ceva înainte ca el să producă? întrebarea dacă a existat un trecut în sine este tot atit de transcendentă ca întrebarea dacă există un lucru în sine. Trecutul *există* numai datorită prezentului; aşadar, nu există pentru oricine decît datorită limitării originare a acestuia; înlăturînd această limitare, tot ce s-a întîm-plat şi tot ce se întîmplă constituie produsul unei singure inteligenţe care nu are început şi nici nu va înceta să existe. —

Dacă vrem să determinăm cu ajutorul timpului în genere inteligenţa *absolută,* căreia nu îi revine eternitatea empirică, ci eternitatea absolută, ea este tot ceea ce este, ce a fost şi ce va fi. Dar pentru a fi ceva, adică pentru a fi determinată, inteligenţa *empirică* trebuie să înceteze să fie totul, precum şi in afara timpului. La origine pentru ea nu există decît un prezent şi prin aspiraţia ei infinită clipa prezentă devine garantul celei viitoare, dar acum această infinitate nu mai este ab-

solută, adică atemporală, ci este o infinitate empirică, obţinută prin succesiunea reprezentărilor. Ce-i drept, inteligenţa aspiră in fiecare moment să înfăţişeze sinteza absolută, aşa cum spune Leibniz: Sufletul creează în fiecare moment reprezentarea universului. Neputînd însă să o facă printr-o acţiune absolută, încearcă să înfăţişeze universul printr-o acţiune succesivă, evolutivă în timp.

c) Desemnînd în sine şi pentru sine sau în mod originar o simplă limită, timpul nu poate fi intuit din exterior — deci: corelat cu spaţiul —, decît ca un punct în mişcare, altfel spus, ca o linie. Dar linia este intuiţia cea mai originară a mişcării; orice mişcare este intuită ca mişcare numai în măsura în care este intuită ca linie. Intuită din exterior, succesiunea originară a re-prezentărilor este, aşadar, mişcare. întrucît însă inteligenţa este cea care, străbătînd întreaga

succesiune, nu îşi caută decît propria identitate şi întrucît această identitate ar fi suprimată în orice moment prin trecerea de la o reprezentare la alta dacă inteligenţa nu ar încerca mereu să o refacă, trecerea de la o reprezentare la alta trebuie să se producă prin intermediul unei mărimi constante, adică al unei mărimi care nu are absolut nici o parte mai mică.
Or, această trecere se produce în timp; aşadar, timpul va fi o astfel de mărime. Şi întrucît orice succesiune originară din inteligenţă apare, văzută din exterior, ca o mişcare, legea constanţei va fi o lege fundamentală a oricărei mişcări.
în acelaşi mod se demonstrează aceeaşi prioritate în legătură cu spaţiul.
întrucît succesiunea şi toate modificările în timp nu sînt decît evoluţii ale sintezei absolute, prin care totul este determinat în prealabil, ultimul temei al oricărei mişcări trebuie căutat în înşişi factorii acelei sinteze; dar aceşti factori nu sînt alţii decît cei ai opoziţiei originare; aşadar, şi temeiul oricărei mişcări va trebui căutat în factorii acestei opoziţii. Această opoziţie originară

nu poate fi suprimată decît într-o sinteză infinită, iar în obiectul finit nu poate fi suprimată decît momentan. Opoziţia renaşte în fiecare moment şi este suprimată tot în fiecare moment. Această renaştere şi resuprimare a opoziţiei în fiecare moment trebuie să fie temeiul ultim al oricărei mişcări. Această teză care constituie principiul unei fizici dinamice îşi are locul în filozofia transcendentală, ca toate principiile ştiinţelor subordonate.
IV. în succesiunea pe care abia am descris-o, inteligenţa nu este interesată de succesiune, căci aceasta este complet involuntară, ci de ea însăşi. Ea se caută pe sine, dar îşi scapă tocmai din această cauză. Odată transpusă in această succesiune, ea nu se mai poate intui pe sine altfel decît ca fiind activă în cadrul succesiunii. Dar dedusesem deja o intuiţie în sine a inteligenţei în această succesiune, anume prin intermediul intercondiţionării. Pină acum am putut însă să facem inteligibilă intercondiţionarea doar ca pe o sinteză relativă, iar nu ca pe una absolută sau ca pe o intuiţie a *întregii* succesiuni de reprezentări. Dar fără o limitare a întregii succesiuni nici nu poate fi conceput modul în care se obiectivează această succesiune.
Aşadar, aici ne vedem împinşi către o a treia limitare care transpune inteligenţa într-o sferă şi mai restrînsă decît au făcut-o toate limitările precedente, dar pe care deocamdată trebuie să ne mulţumim doar să o postulăm. Prima limitare a eului era aceea că el devenea în genere inteligenţă, a doua aceea că trebuia să pornească de la un moment prezent sau nu se putea insera decît într-un punct determinat al succesiunii. Cel puţin din acest punct, seria putea continua la infinit. Dacă această infinitate nu este însă limitată din nou, ne este absolut imposibil să înţelegem cum de inteligenţa ar putea ieşi din producerea ei şi s-ar putea intui pe sine ca fiind productivă. Pînă acum, inteligenţa şi succesiunea însăşi erau una; acum, inteligenţa trebuie să se opună succesiunii pentru a se intui în ea.

Or, succesiunea se prelungeşte numai prin alternanţa accidentelor, dar nu poate fi intuită decît prin faptul că ceea ce este substanţial în ea este intuit ca fiind permanent. Dar ceea ce este substanţial în această succesiune infinită nu este altceva decît însăşi sinteza absolută care nu a luat naştere, ci este eternă. Inteligenţa nu are însă intuiţia sintezei absolute, adică a universului, fără ca acesta să devină pentru ea finit. Aşadar, inteligenţa nu poate intui nici succesiunea fără ca universul să fie limitat pentru ea la nivelul intuiţiei.
Or, inteligenţa poate înceta să producă tot atît de puţin pe cît poate înceta să fie inteligenţă. Aşadar, pentru ea acea succesiune de reprezentări nu va putea fi limitată fără a fi, iarăşi, infinită în cadrul acestei limitări. Pentru a clarifica de îndată acest lucru, trebuie spus că există în lumea exterioară o neîncetată alternanţă de modificări ce nu se pierd însă la infinit, ci sînt restrînse la un anumit cerc în care se tot reîntorc. Deci, această alternanţă de modificări este finită şi infinită totodată: finită pentru că nu depăşeşte niciodată o anumită limită şi infinită

pentru că se tot reîntoarce în ea însăşi. Circumferinţa este sinteza originară dintre finitudine şi infinitate, în care trebuie să se dizolve chiar şi linia dreaptă. Succesiunea se produce doar aparent în linie dreaptă şi se tot reîntoarce în ea însăşi.

Dar inteligenţa trebuie să intuiască succesiunea ca revenind în sine; fără îndoială, prin această intuiţie va lua naştere pentru ea un produs nou; aşadar, ea nu va mai ajunge să intuiască succesiunea, căci în locul acesteia ei îi apare cu totul altceva. întrebarea este de ce tip va fi acel produs.

Se poate spune că natura organică aduce argumentul cel mai evident pentru idealismul transcendental, căci fiecare plantă este un simbol al inteligenţei. Dacă pentru plantă materialul pe care îl asimilează sau şi-1 plăsmuieşte sub o anumită formă este preformat în

natura înconjurătoare, de unde să ia inteligenţa materialul, de vreme ce ea este absolută şi unică? Ea este organicul absolut pentru că produce deci din sine atît materialul, cît şi forma. în succesiunea organică de reprezentări ea ne apare ca o activitate care este necontenit pentru sine şi cauză, şi efect; cauză, în măsura în care ea este productivă; efect, în măsura în care constituie un produs. Empirismul care face ca totul să vină din exterior în inteligenţă explică, în fapt, natura inteligenţei într-un mod pur mecanic. Dacă însă inteligenţa este organică in genere — aşa cum şi este —, ea şi-a plăsmuit din interior chiar tot ceea ce îi este exterior, iar ceea ce constituie pentru ea universul nu e decît organul mai grosolan şi mai îndepărtat al conştiinţei de sine, după cum organismul individual este organul mai fin şi nemijlocit al acesteia.

O deducţie a naturii organice trebuie să răspundă în principal la patru întrebări.

1. De ce este necesară în genere o natură organică?
2. De ce este necesară o ierarhie a naturii organice?
3. De ce există o diferenţă între organizarea vie şi cea neînsufleţită?
4. Care este caracterul fundamental al oricărei organizări?

1. Necesitatea naturii organice trebuie dedusă in felul următor.

Inteligenţa trebuie să se intuiască pe sine în tranziţia ei productivă de la cauză la efect sau în succesiunea reprezentărilor ei, în măsura în care aceasta se reîntoarce în sine. Dar ea nu poate face acest lucru fără a permanentiza succesiunea sau a o înfăţişa în repaus. Succesiunea care se reîntoarce în sine şi este înfăţişată în repaus este tocmai organizarea. Conceptul de organizare nu exclude întregul concept al succesiunii. Organizarea nu este decît succesiunea integrată între nişte limite şi reprezentată ca fiind fixată. Expresia făpturii organice este repausul, deşi această permanentă reproducere a făpturii aflate în repaus nu

este posibilă decît printr-o modificare internă continuă. Aşadar, cu cît inteligenţa este pentru sine, deopotrivă, cauză şi efect în succesiunea originară a reprezentărilor şi cu cît această succesiune este limitată, cu atît succesiunea trebuie să devină, ca organizare, obiect al inteligenţei, ceea ce constituie prima rezolvare a problemei noastre privitoare la modul în care inteligenţa se intuieşte pe sine ca fiind productivă.

2. Dar în interiorul limitelor ei, succesiunea este tot fără sfîrşit. Aşadar, inteligenţa este un efort infinit de a se organiza. Deci chiar în întregul sistem al inteligenţei totul va tinde să se organizeze, iar instinctul universal al organizării va trebui să se răspîndească asupra lumii din exteriorul ei. De aceea, va fi necesară şi o ierarhie a organizării. Căci în măsura în care este empirică, inteligenţa are aspiraţia continuă de a produce, măcar succesiv in timp, universul pe care nu îl poate înfăţişa prin intermediul sintezei absolute. Succesiunea din reprezentările originare ale inteligenţei nu este deci altceva decît o înfăţişare succesivă sau o dezvoltare a sintezei absolute, numai că, în virtutea celei de-a treia limitări, chiar şi această dezvoltare nu poate ajunge decît pînă la o anumită limită. Această evoluţie limitată şi intuită ca fiind limitată este organizarea.

în general, organizarea nu este deci altceva decît imaginea micşorată şi întrucîtva concentrată a universului. Dar succesiunea este ea însăşi treptată, adică nu se poate dezvolta integral într-un singur moment. Dar cu cît înaintează succesiunea, cu atît mai mult se dezvoltă şi universul. Aşadar, pe măsura avansării succesiunii, şi organizarea va dobindi o extindere mai mare şi va înfăţişa în sine o parte mai mare a universului. Prin urmare, de aici va rezulta o ierarhie care merge în paralel cu dezvoltarea universului. Legea acestei ierarhii este aceea că organizarea îşi lărgeşte permanent cercul, aşa cum şi-1 lărgeşte şi inteligenţa. Dacă această lărgire sau evoluţia universului ar continua la infinit,

şi organizarea ar continua la infinit, limita primeia fiind şi limita celei de-a doua.
Pentru lămurire ar putea fi de folos următoarele. Cu cît coborîm mai adînc în natura organică, cu atît mai mult se restrînge lumea pe care o înfăţişează în sine organizarea şi cu atît mai mică devine partea universului, concentrată în cadrul organizării. Lumea plantelor este într-adevăr cea mai restrînsă pentru că o mulţime de modificări ale naturii nici nu intră in sfera ei. Ceva mai larg, deşi încă foarte îngrădit, este cercul modificărilor pe care îl înfăţişează în ele clasele inferioare din lumea animală, de vreme ce, de exemplu, simţurile cele mai alese, cel al văzului şi cel al auzului, sînt încă ascunse, iar simţul pipăitului, adică receptivitatea faţă de prezenţa nemijlocită, abia se manifestă. — Ceea ce numim simţ la animale nu desemnează, eventual, o capacitate de a ajunge la reprezentări prin intermediul senzaţiilor exterioare, ci numai raportul lor cu universul, care poate fi mai cuprinzător sau mai limitat. Dar ce ar fi de reţinut despre animale în *genere* rezultă din faptul că în natură prin ele este desemnat acel moment al conştiinţei, în care se găseşte în prezent deducţia noastră. — Dacă înaintăm în succesiunea organizărilor constatăm că simţurile se dezvoltă treptat, in ordinea în care lumea organizărilor se lărgeşte cu ajutorul lor. De pildă, mult mai devreme decît altele se deschide simţul auzului pentru că, graţie lui, lumea organismului nu se lărgeşte decît pînă la o distanţă foarte mică. Mult mai tîrziu apare divinul simţ al văzului pentru că prin el lumea se extinde la o distanţă pe care imaginaţia însăşi nu este capabilă să o măsoare. Leibniz acordă atita preţuire luminii încît le atribuie animalelor reprezentări superioare numai pentru că recepteazå senzaţiile luminoase. Doar acolo unde acest simţ apare şi cu vălul său exterior rămîne încă incert cît de departe se întinde simţul însuşi şi dacă lumina nu este cumva lumină numai pentru organizarea cea mai evoluată.

3. Organizarea în genere este succesiunea frînată în desfăşurarea ei şi oarecum rigidizată. Or, inteligenţa ar trebui să intuiască nu numai succesiunea reprezentărilor ei în genere, ci şi să se intuiască pe sine, şi anume ca fiind activă în cadrul acestei succesiuni. Dacă, fiind activă în cadrul succesiunii, va deveni obiect sieşi (fireşte, din exterior, căci acum inteligenţa nu este intuitivă decît din exterior), ea trebuie să intuiască succesiunea ca fiind întreţinută de un principiu intern al activităţii. însă, intuită din exterior, succesiunea interioară este mişcare. Aşadar, ea se va putea intui numai într-un obiect care are în el însuşi un principiu intern al mişcării. Dar înseamnă că un astfel de obiect este viu. Aşadar, inteligenţa trebuie să se intuiască nu numai ca organizare în genere, ci şi ca organizare vie.
Dar tocmai din această deducţie a vieţii rezultă că viaţa trebuie să fie universal prezentă în natura organică, aşadar că acea diferenţă dintre organizările vii şi cele neînsufleţite nu se poate produce în natura însăşi, întrucît, prin toată natura organică, inteligenţa se va intui pe sine ca fiind activă în cadrul succesiunii, chiar orice organizare, în înţelesul mai larg al cuvîntului, trebuie să aibă în sine viaţă, adică un principiu intern al mişcării. Viaţa poate fi, ce-i drept, mai mult sau mai puţin limitată; deci întrebarea: De unde provine acea diferenţă? se reduce la cea precedentă: De unde provine ierarhia din natura organică?
Această ierarhie a organizărilor nu desemnează însă decît diferite momente ale evoluţiei

universului. Aşa cum cu ajutorul succesiunii inteligenţa tinde să înfăţişeze permanent sinteza absolută, tot astfel natura organică va apărea zbătîndu-se neîncetat în căutarea organismului universal şi luptîndu-se cu o natură anorganică. Limita succesiunii din reprezentările inteligenţei va fi şi limita organizării. Dar trebuie să existe o limită absolută a procesului de intuire al inteligenţei; această limită este pentru noi *lumina.* Căci, deşi ea extinde aproape fără măsură sfera intuiţiei noastre, limita lu-

minii nu poate fi totuşi limita universului şi nu este o simplă ipoteză aceea că dincolo de lumea luminii străluceşte cu o lumină necunoscută de noi o lume care nu mai intră în sfera intuiţiei noastre. — Aşadar, dacă inteligenţa intuieşte într-o organizare evoluţia universului, atît cît intră acesta în intuiţia ei, ea va intui această evoluţie ca fiind identică cu sine. Căci inteligenţa însăşi este cea care, străbătînd toate labirinturile şi întortocherile naturii organice, caută să se reflecte pe sine ca fiind productivă. Dar în nici una dintre organizările subordonate nu se înfăţişează complet lumea inteligenţei. Numai dacă va ajunge pînă la organizarea desăvîrşită în care se contrage întreaga ei lume, va recunoaşte această organizare ca fiind identică cu sine. De aceea inteligenţa va apărea sieşi nu numai ca fiind organică în genere, ci şi ca fiind situată în punctul culminant al organizării. Ea poate privi celelalte organizări doar ca pe intermediare prin care organizarea desăvîrşită se eliberează treptat din lanţurile materiei sau prin care ea devine pe deplin obiect sieşi. Aşadar, celorlalte organizări nici nu le va acorda acelaşi rang cu al său.

Pentru inteligenţă limita lumii ei sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, limita succesiunii reprezentărilor ei este şi limita organizărilor. Aşadar, ceea ce am numit a treia limitare constă in faptul că inteligenţa trebuie să-şi apară sieşi ca individ organic. Prin necesitatea de a se intui ca individ organic, lumea ei devine pentru ea complet limitată şi, invers, ea însăşi devine individ organic prin faptul că succesiunea reprezentărilor ei devine limitată.

4. Caracterul fundamental al organizării este acela că, scoasă întrucîtva din mecanism, ea există prin sine nu numai fiindcă este cauză sau efect, ci şi fiindcă pentru ea însăşi este amîndouă deopotrivă. Determinasem mai întîi obiectul ca substanţă şi accident, dar el nu putea fi intuit ca atare fără a fi totodată cauză şi efect şi, iarăşi, el nu putea fi intuit drept cauză şi

efect fără ca substanţele să fie fixate. Dar oare unde începe şi unde încetează substanţa? O concomitentă a tuturor substanţelor le transformă pe toate într-una singură care nu este angajată decît într-o intercondi-ţionare eternă cu ea însăşi; aceasta este organizarea absolută. Aşadar, organizarea este potentă superioară a categoriei intercondiţionării care, gîndită în general, conduce la conceptul de natură sau de organizare universală, în relaţie cu care toate organizările particulare nu sînt, la rîndul lor, decît tot accidente. Aşadar, caracterul fundamental al organizării este acela că ea se află în intercondiţionare cu sine, fiind deopotrivă producătoare şi produs, concept care constituie principiul întregii teorii despre natura organică şi din care pot fi deduse a *priori* toate celelalte determinări ale organizării.

întrucît acum ne aflăm în punctul culminant al întregii produceri, anume la cea organică, ne va fi îngăduită o privire retrospectivă asupra întregii serii. Acum putem distinge în natură trei potente ale intuiţiei: potenţa simplă, substratul material, care este stabilit în ea prin intermediul percepţiei, cea de-a doua, materia, care este stabilită cu ajutorul intuiţiei productive, şi în fine cea de-a treia, care e desemnată prin intermediul organizării.

Dar întrucît organizarea nu este decît intuiţie productivă la cea de-a doua potentă, categoriile construcţiei materiei în genere sau ale fizicii generale vor fi şi categorii ale construcţiei organice sau ale teoriei despre natura organică, numai că în aceasta din urmă ele trebuie concepute tot ca fiind potenţate. Apoi, la fel cum prin cele trei categorii ale fizicii generale

sînt determinate cele trei dimensiuni ale materiei, tot astfel prin cele trei ale fizicii organice sînt determinate cele trei dimensiuni ale produsului organic. Şi dacă galva-nismul, aşa cum am spus, constituie expresia generală a procesului ce trece în produs, iar magnetismul, elec-

tricitatea şi forţa chimică dau, potenţate cu produsul, cele trei categorii ale fizicii organice, va trebui să ne reprezentăm galvanismul ca pe o punte peste care acele forţe universale ale naturii trec în sensibilitate, iri-tabilitate şi instinct de plăsmuire.

Caracterul fundamental al vieţii va consta mai ales în faptul că aceasta este o succesiune fixată, care se reîntoarce în sine şi este întreţinută de un principiu intern; şi aşa cum viaţa intelectuală — a cărei imagine este — sau identitatea conştiinţei nu sînt întreţinute decît de continuitatea reprezentărilor, tot astfel viaţa nu este întreţinută decît de continuitatea mişcărilor interne; şi aşa cum inteligenţa, în succesiunea reprezentărilor ei, luptă neîncetat pentru conştiinţă, tot astfel viaţa trebuie concepută ca aflîndu-se intr-o luptă permanentă cu desfăşurarea naturii sau aspirînd să-şi afirme identitatea în faţa acesteia.

După ce am răspuns la principalele întrebări ce pot fi adresate unei deducţii a naturii organice ne îndreptăm atenţia şi spre un rezultat particular al acestei deducţii, anume acela că în ierarhia organizărilor trebuie să apară în mod necesar una pe care inteligenţa este silită să o intuiască drept identică cu sine. Dacă inteligenţa nu este decit o evoluţie a reprezentărilor originare şi dacă această succesiune trebuie înfăţişată la nivelul organismului, atunci acea organizare pe care inteligenţa trebuie să o recunoască drept identică cu sine va fi în fiecare moment copia desăvârşită a inte-riorităţii sale. Acolo unde lipsesc modificările organismului corespunzătoare reprezentărilor, nu se pot obiectiva nici acele reprezentări ale inteligenţei. Dacă vom căuta să ne exprimăm din punct de vedere transcendent, vom spune că cel care s-a născut orb, de exemplu, are totuşi o reprezentare a luminii pentru un observator din afară, întrucît pentru aceasta nu este nevoie decît de capacitatea internă a intuiţiei, numai că pentru el această reprezentare nu se obiectivează; deşi, transcendental privind lucrurile, acea reprezentare nu

este cu adevărat în el pentru că în eu nu există nimic pe care să nu-l intuiască el însuşi în sine.

Organismul constituie singura condiţie în care inteligenţa, ca substanţă sau subiect al succesiunii, se poate diferenţia de succesiunea însăşi sau singura condiţie în care această succesiune poate deveni independentă în raport cu inteligenţa. Faptul că ni se pare că ar exista o trecere de la organism la inteligenţă, anume astfel încît sub influenţa celui dintîi să se provoace o reprezentare în inteligenţă, este o simplă iluzie pentru că tocmai despre reprezentare nu putem şti nimic mai înainte ca ea să ni se obiectiveze prin intermediul organismului — aşadar, pentru că influenţa organismului devansează în conştiinţă reprezentarea şi, prin urmare, nu trebuie să apară ca fiind condiţionată de reprezentare, ci mal degrabă ca o condiţie a ei. Nu reprezentarea însăşi, ci conştiinţa acesteia este condiţionată de influenţa organismului, iar dacă empirismul îşi restrînge afirmaţia la acest ultim aspect, lui nu i se poate reproşa nimic.

Aşadar, dacă poate fi vorba într-adevăr despre o trecere în care nici nu sînt angrenate două obiecte opuse, ci este de fapt un singur obiect, poate fi vorba mai curind despre o trecere de la inteligenţă la organism decît despre una în sens invers. Căci, întrucît organismul însuşi nu este decît un mod de intuire al inteligenţei, pentru inteligenţă tot ceea ce este în ea trebuie să se obiectiveze în mod necesar şi nemijlocit în organism. Aşa-numita dependenţă a spiritualului de ceea ce este material se bazează în totalitate numai pe această necesitate de a intui ca fiind în afara noastră tot ceea ce este în noi, aşadar, chiar şi reprezentarea ca atare, nu numai obiectul acesteia. De exemplu, de îndată ce nu mai este reflexul desăvîrşit al universului nostru, organismul nici nu mai slujeşte ca organ al intuiţiei de sine, adică este bolnav; ne

simţim *noi înşine* bolnavi numai din cauza acelei identităţi absolute dintre organism şi noi. Dar organismul însuşi nu este bolnav decît potrivit legilor naturii, adică potrivit legilor

inteligenţei înseşi. Căci in producerea ei, inteligenţa nu este liberă, ci este îngrădită şi constrînsă prin legi. Aşadar, cînd organismul meu trebuie să fie bolnav potrivit legilor naturii sînt deja silit să-l intuiesc ca atare. Sentimentul bolii nu este produs de nimic altceva decît de suprimarea identităţii dintre inteligenţă şi organismul ei; în schimb, sentimentul sănătăţii — dacă se poate numi sentiment o percepţie, altfel, cu totul goală — este sentimentul dispariţiei complete a inteligenţei în organism sau, după cum se exprimă un excelent autor, sentimentul transparenţei organismului pentru spirit.
De dependenţa faţă de factorul fizic nu a factorului intelectual însuşi, ci a conştiinţei factorului intelectual ţin de asemenea sporirea şi diminuarea forţelor spirituale în relaţie cu cele organice, precum şi însăşi necesitatea de a se manifesta ca fiind înnăscute. Ca individ determinat, eu nu eram absolut nimic mai înainte de a mă intui ca atare şi nici nu voi mai fi determinat de îndată ce încetează această intuiţie. întrucît, potrivit legilor naturii, există în mod necesar un moment în care organismul, ca operă ce se distruge treptat prin propria lut forţă, trebuie să înceteze să mai fie un reflex al lumii exterioare, suprimarea absolută a identităţii, doar parţiale în boală, dintre organism şi inteligenţă — adică moartea — este un eveniment natural ce intră el însuşi în seria originară a reprezentărilor inteligenţei.
Ceea ce este valabil pentru activitatea oarbă a inteligenţei, anume faptul că organismul este copia ei permanentă, va fi valabil şi pentru activitatea liberă, dacă există în inteligenţă una de acest fel, lucru pe care nu l-am dedus pînă în prezent. Aşadar, chiar fiecărei succesiuni voluntare de reprezentări in inteligenţă va trebui să-i corespundă, în organismul ei, o mişcare liberă, unde îşi au locul nu numai mişcarea numită în sens mai restrins arbitrară, ci şi gesturile, limbajul, pe scurt, tot ce constituie expresia unei stări interioare.

O întrebare ce ţine de filozofia practică şi care nu este abordată aici decît pentru că totuşi nu i se poate răspunde decît în virtutea principiilor pe care tocmai le-am expus, anume întrebarea în legătură cu modul în care o reprezentare a inteligenţei, concepută în mod liber, trece însă într-o mişcare exterioară, necesită o cu totul altă rezolvare decît întrebarea pusă invers, privitoare la modul în care o reprezentare poate fi condiţionată în inteligenţă de o modificare a organismului. Căci în măsura în care inteligenţa produce inconştient, organismul ei este identic cu ea în mod nemijlocit, astfel încît ceea ce intuieşte în exterior este reflectat de organism fără o altă intermediere. De exemplu, potrivit legilor naturii este necesar ca în nişte circumstanţe sau altele, de pildă, ale agenţilor patogeni în general, organismul să apară bolnav; o dată cu aceste condiţii, inteligenţa nu mai este liberă să reprezinte sau nu ceea ce este condiţionat; organismul *devine* bolnav pentru că inteligenţa trebuie să-l reprezinte astfel. Dar în măsura în care inteligenţa acţionează în mod liber, organismul ei se diferenţiază de ea, aşadar, dintr-o reprezentare a inteligenţei nu rezultă nemijlocit o existenţă în organism. Un raport de cauzalitate între o activitate liberă a inteligenţei şi o mişcare a organismului ei poate fi conceput tot atît de puţin ca şi raportul invers, întrucît ambele nu sînt opuse decît din punct de vedere ideal, şi nicidecum real. Aşadar, nu ne rămîne altceva de făcut decît să admitem existenţa unei armonii prestabilite în mod necesar între inteligenţa care acţionează liber şi cea care este intuitivă în chip inconştient. Deci şi idealismul transcendental are nevoie totuşi de o armonie prestabilită, şi anume nu pentru a explica o concordanţă între modificările din organism şi reprezentările involuntare, ci pentru a explica o concordanţă între modificările organice şi reprezentările arbitrare; şi nu are nevoie nici de o armonie prestabilită precum cea leibniziană care, potrivit interpretării obişnuite, se situează nemijlocit între inteligenţă şi or-

ganism, ci de una ce are loc între activitatea liberă şi cea care produce în mod inconştient, întrucît nu are nevoie decît de cea din urmă pentru a explica o trecere de la inteligenţă la lumea exterioară.
Dar atîta timp cît ne aflăm în perimetrul actual nu putem înţelege şi nici nu avem nevoie să înţelegem modul în care ar fi posibilă tocmai o astfel de armonie.
V. Pe baza raportului dintre inteligenţă şi organism, raport pe care l-am dedus acum complet, este evident faptul că în actualul moment al conştiinţei inteligenţa dispare în organismul ei, pe care îl intuieşte ca fiind total identic cu sine, şi astfel, iarăşi, ea nu ajunge la intuiţia de sine. Totodată însă pentru ea cercul producerii s-a închis datorită faptului că pentru inteligenţă toată lumea ei se concentrează în organism. Aşadar, ultima acţiune care instaurează în inteligenţă conştiinţa completă (căci găsirea acestei acţiuni a fost singura noastră sarcină; tot ce a mai intervenit în rezolvarea acestei sarcini ne-a apărut întrucîtva doar incidental şi la fel de involuntar ca şi inteligenţei înseşi) trebuie să cadă cu totul în afara sferei producerii, adică inteligenţa însăşi trebuie să se desprindă complet de producere dacă e să apară conştiinţa, ceea ce se va putea întîmpla, fără îndoială, tot numai printr-o serie de acţiuni. Dar înainte de a putea deduce tocmai aceste acţiuni este necesar să cunoaştem măcar în general sfera în care intră acele acţiuni opuse producerii. Căci faptul că aceste acţiuni trebuie să fie opuse producerii poate fi deja dedus din aceea că ele trebuie să limiteze producerea.
Aşadar, ne întrebăm dacă in contextul de pînă acum ne-a apărut vreo acţiune opusă producerii. — Dedu-cînd seria de produse prin care eul a ajuns treptat să se intuiască pe sine ca fiind productiv, nu am descoperit de fapt nici o activitate prin care inteligenţa s-a desprins cu adevărat de producere; ce-i drept însă, ad-

miterea fiecărui produs pe care l-am dedus în propria conştiinţă a inteligenţei nu a putut fi explicată decît printr-o reflectare permanentă a inteligenţei asupra produsului, numai că prin acea reflectare ne-a apărut condiţia unei noi produceri. Aşadar, pentru a explica progresia producerii a trebuit să admitem în obiectul nostru o activitate datorită căreia el tinde dincolo de orice producere particulară, numai că prin însăşi această tendinţă el s-a intricat mereu în producţii noi. Prin urmare, putem şti în prealabil că acea serie de acţiuni postulată acum de noi aparţine în genere sferei reflecţiei.
Dar acum producerea s-a închis pentru inteligenţă, astfel încît aceasta nu mai poate reveni în sfera producerii prin nici o reflecţie nouă. Reflectarea pe care o vom deduce acum trebuie să fie deci total diferită de cea care se desfăşoară în permanenţă în paralel cu producerea, iar dacă într-adevăr, după cum este foarte posibil, ea ar fi însoţită în mod necesar de o producere, această producere va fi liberă, în opoziţie cu cealaltă care este necesară. Şi iarăşi, dacă reflectarea care însoţea producerea inconştientă era necesară, cea pe care o căutăm acum va trebui să fie, mai degrabă, o reflecţie liberă. Prin intermediul acesteia din urmă inteligenţa nu va limita doar producerea ei particulară, ci producerea în genere şi în mod absolut.
Opoziţia dintre producere şi reflectare va deveni foarte evidentă datorită faptului că ceea ce am privit pînă acum din perspectiva intuiţiei ne va apărea cu totul altfel din perspectiva reflecţiei.
Aşadar, cunoaştem acum cel puţin în linii mari şi în prealabil sfera căreia îi aparţine global acea serie de acţiuni prin care inteligenţa se desprinde de producere în genere, şi anume sfera reflecţiei libere. Iar dacă această reflecţie liberă trebuie să se afle în legătură cu ceea ce am dedus pînâ în prezent, temeiul ei va trebui să rezide nemijlocit în cea de-a treia limitare care ne va

împinge în etapa reflecţiei exact aşa cum cea de-a doua limitare ne-a împins în etapa

producerii. Pînă acum ne considerăm însă complet în imposibilitatea de a demonstra efectiv această legătură şi nu putem decît să afirmăm că va fi una de acest fel.

Observaţie generală privitoare la cea de-a doua etapă

înţelegerea întregii coerenţe a seriei de acţiuni pe care am dedus-o în ultima etapă se *bazează* pe faptul că am sesizat corect diferenţa dintre ceea ce am numit limitarea primă sau originară, pe de o parte, şi limitarea secundă sau particulară, pe de altă parte.

Anume, limita originară fusese stabilită la nivelul eului chiar în primul act al conştiinţei de sine prin activitatea ideală sau, aşa cum a apărut ulterior pentru eu, prin lucrul în sine. Prin lucrul în sine fusese limitat însă doar eul obiectiv sau real. Dar de îndată ce este productiv, aşadar, în toată cea de-a doua perioadă, eul nu mai este doar real, ci ideal şi real deopotrivă. Deci prin acea limită originară, eul, productiv acum, nu se poate simţi limitat ca atare, fie şi pentru că această limită a trecut acum în obiectul care este tocmai înfăţişarea comună a eului şi a lucrului în sine şi în care trebuie căutată deci şi limitarea originară stabilită prin lucrul în sine, aşa cum aceasta a şi fost dovedită efectiv în obiect.

Aşadar, dacă acum *eul* se mai simte limitat, el nu se poate simţi limitat decît ca fiind productiv, iar aceasta se poate întimpla tot numai datorită unei a doua limite, care trebuie să fie atît limita lucrului, cît şi a eului.

Or, această limită ar fi limita afectării eului; dar ea este astfel numai pentru eul real sau obiectiv, fiind însă tocmai de aceea limita activităţii eului ideal sau su-

biectiv. A spune că lucrul în sine este limitat înseamnă că eul ideal este limitat. Aşadar, este evident că datorită producerii limita a trecut efectiv în eul ideal. Aceeaşi limită care îngrădeşte activitatea eului ideal limitează afectarea celui real. Prin opoziţionarea activităţii ideale cu cea reală în genere este stabilită prima limitare; cea de-a doua este stabilită prin măsura sau limita acestei opoziţionali care trebuie să fie în mod necesar determinată, de îndată ce este recunoscută ca opoziţionare, ceea ce se întîmplă chiar în intuiţia productivă.

Aşadar, fără s-o ştie, prin faptul că a devenit productiv, eul a fost transpus nemijlocit în cea de-a doua limitare, adică şi activitatea sa ideală a fost limitată. Această a doua limitare trebuie să fie în mod necesar absolut contingenţă pentru eul nelimitabil în sine. A spune că ea este absolut contingenţă înseamnă că îşi are temeiul într-o acţiune liberă şi absolută a eului însuşi. Eul obiectiv este limitat într-un mod determinat pentru că eul ideal a acţionat tocmai în acest mod determinat. Dar însuşi faptul că eul ideal a acţionat în acest mod determinat presupune deja o determinare a lui. Aşadar, pentru eu cea de-a doua limitare trebuie să apară ca fiind deopotrivă dependentă şi independentă de activitatea lui. Această contradicţie poate fi rezolvată doar prin faptul că cea de-a doua limitare nu este decît una *actuală* şi trebuie să-şi aibă deci temeiul într-o acţiune trecută a eului. Dacă se are în vedere faptul că limita este actuală, ea este independentă de eu, iar dacă se are în vedere faptul că există în genere, ea este stabilită printr-o acţiune a eului însuşi. Deci acea limitare a activităţii ideale nu poate apărea pentru eu decît ca o limitare a prezentului; aşadar, prin faptul că eul percepe conştient, lui îi apare nemijlocit timpul ca limită absolută datorită căreia el se obiectivează sieşi percepînd în mod conştient, altfel spus, ca simţ intern. Dar în acţiunea precedentă (în cea a pro-

ducerii) eul nu era numai simţ intern, ci — fapt observat, fireşte, doar de filozof — simţ intern şi extern deopotrivă, căci eul era activitate ideală şi reală totodată. Aşadar, el nu poate deveni obiect sieşi ca simţ intern fără ca şi simţul extern să i se obiectiveze, iar dacă primul este intuit ca limită absolută, cel de-al doilea nu poate fi intuit decît ca activitate infinită în toate direcţiile.

Aşadar, prin faptul că activitatea ideală este limitată în producere, simţul intern devine în mod nemijlocit obiect al eului datorită timpului independent de spaţiu, iar simţul extern datorită

spaţiului independent de timp; aşadar, amîndouă nu apar în conştiinţă ca intuiţii de care eul nu poate deveni conştient, ci numai ca obiecte intuite.
Dar chiar timpul şi spaţiul trebuie să devină tot obiecte ale eului, ceea ce constituie cea de-a *doua intuiţie* a acestei etape, intuiţie prin care se stabileşte în eu o nouă determinaţie, anume *succesiunea reprezentărilor,* datorită acesteia nici nu există un prim obiect al eului, de vreme ce eul nu poate deveni conştient în mod originar decît de un al doilea obiect în opoziţie cu primul şi care este înţeles ca limitativ pentru primul, în aşa fel încît cea de-a doua limitare este astfel admisă complet în conştiinţă.
Dar pentru eu trebuie să devină obiect şi raportul de cauzalitate însuşi, ceea ce se întîmplă prin *intercon-diţionare,* cea de-a treia intuiţie a acestei etape.
Aşadar, cele trei intuiţii ale acestei etape nu sînt altceva decît categoriile fundamentale ale întregii cunoaşteri, anume cele ale relaţiei.
Intercondiţionarea însăşi nu este posibilă fără ca succesiunea, la rîndul ei, să fie iarăşi limitată pentru eu, ceea ce se întîmplă datorită *organizării* care impune trecerea la o nouă serie de acţiuni, în măsura în care marchează momentul culminant al producerii şi constituie condiţia celei de-a treia limitări.

A treia etapă

de la reflecţie la actul de voinţă absolut

I

în seria acţiunilor sintetice deduse pînă în prezent nu am putut întîlni nici una prin care eul să fi ajuns nemijlocit la conştiinţa propriei sale activităţi. întrucît însă cercul acţiunilor sintetice s-a închis şi este complet epuizat prin deducţiile precedente, acţiunea sau seria de acţiuni care admit în eul însuşi conştiinţa a ceea ce s-a dedus nu pot fi de tip sintetic, ci numai de tip analitic. Aşadar, perspectiva reflecţiei este identică cu cea a analizei; deci chiar dacă pornim de la aceasta nu putem găsi în eu nici o acţiune care să nu fie admisă deja în mod sintetic în el.
Dar modul în care eul însuşi ajunge la perspectiva reflecţiei nici nu a fost explicat pînă acum şi nici nu poate fi explicat, probabil, în filozofia teoretică. Prin faptul că descoperim acea acţiune datorită căreia reflecţia este admisă în eu, se va reînnoda firul sintetic şi, pornind din punctul respectiv, el se va întinde, fără îndoială, la infinit.
întrucît, atîta vreme cit este intuitivă, inteligenţa este una cu obiectul intuit şi nu este deloc diferită de acesta, ea nu va putea ajunge cu ajutorul produselor la nici o intuiţie de sine mai înainte de a se fi separat *ea însăşi* de *produse,* iar întrucît *ea însăşi* nu *este* altceva decît *modul de acţiune* determinat *prin care ia naştere obiectul* ea nu va putea ajunge la sine decît. separînd acţiunea ei ca atare de ceea ce îi apare în această acţiune sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, de ceea ce a fost produs.
Pînă acum nici nu putem şti dacă o asemenea separare este posibilă sau dacă se produce în genere în inteligenţă; se pune întrebarea ce are să fie în inteligenţă, dacă presupunem o astfel de separare.

în limbajul curent, acea separare a acţiunii de ceea ce a fost produs se numeşte abstractizare. Aşadar, abstractizarea apare ca prima condiţie a reflecţiei. Atîta timp cît inteligenţa nu este cu nimic diferită de acţiunea ei, conştiinţa acestei acţiuni nu este posibilă. Prin abstractizarea însăşi, inteligenţa devine ceva diferit de producerea ei, ceva care tocmai de aceea însă nu mai poate apărea acum ca o acţiune, ci numai ca un produs.
Dar inteligenţa — adică acea acţiune — şi obiectul sînt la origine una. Obiectul este determinat, pentru că inteligenţa a produs aşa, şi nu altfel. Deci, pe de o parte, obiectul şi, pe de altă parte, acţiunea inteligenţei vor coincide, iarăşi, într-una şi aceeaşi conştiinţă, pentru că ambele se epuizează reciproc şi sînt complet congruente. — Ceea ce ne apare cînd separăm

acţiunea ca atare de ceea ce a luat naştere se numeşte concept, întrebarea privitoare la modul în care conceptele noastre concordă cu obiectele nu are deci din punct de vedere transcendental nici un sens, în măsura în care această întrebare presupune o diferenţiere originară între cele două. Obiectul şi conceptul său şi, invers, conceptul şi obiectul sînt, dincolo de conştiinţă, unul şi acelaşi lucru, iar delimitarea celor două apare abia o dată cu conştiinţa care se naşte. Deci o filozofie ce porneşte de la conştiinţă nu va putea niciodată să explice acea concordanţă şi aceasta nici nu este de explicat fără o identitate originară al cărei principiu rezidă în mod necesar dincolo de conştiinţă.

în producerea însăşi, în care obiectul nici nu există ca obiect, acţiunea este identică, ea însăşi, cu ceea ce se naşte. Această stare a eului poate fi lămurită prin situaţii asemănătoare în care nici un obiect exterior nu survine ca atare în conştiinţă, deşi eul nu încetează să producă sau să intuiască. De pildă, în starea de somn producerea originară nu este suprimată; reflecţia liberă este cea care este întreruptă o dată cu conştiinţa individualităţii. Obiectul şi intuiţia se contopesc corn-

plet şi tocmai de aceea în inteligenţa pentru sine nu există nici obiectul, nici intuiţia. Dacă inteligenţa nu ar fi totul doar pentru sine, ea ar fi intuitivă în această stare pentru o inteligenţă din afara ei, dar ea nu este astfel pentru sine şi de aceea nici nu este deloc. O asemenea stare este starea obiectului nostru, pe care am dedus-o pînă acum.

Atît timp cît acţiunea producerii nu devine obiectul nostru în puritatea şi separaţia ei de produs, totul există doar în noi, iar fără acea delimitare am crede într-adevăr că intuim totul numai in noi înşine. Căci faptul că trebuie să intuim obiectele în *spaţiu* nu-l explică încă pe acela că le intuim în afara noastră, căci am putea intui şi spaţiul doar în noi şi într-adevăr iniţial nu îl intuim decît în noi. Inteligenţa există atunci cînd intuieşte; dar oare cum ajunge să intuiască obiectele în *afara* ei? Nu putem înţelege de ce întreaga lume exterioară nu ne apare ca organismul nostru, în care socotim orice percepere o prezenţă nemijlocită. Aşa cum, de regulă, chiar şi după ce lucrurile exterioare s-au separat de noi, nici nu ne intuim în afara noastră organismul dacă el nu este diferenţiat de noi printr-o anumită abstractizare, tot astfel, fără o abstractizare originară, nu am putea privi nici obiectele ca fiind diferite de noi. Aşadar, faptul că ele se desprind oarecum de suflet şi intră în spaţiul din afara noastră nu este posibil în genere decît prin delimitarea dintre concept şi produs, adică dintre subiectiv şi obiectiv.

Dar dacă la origine obiectul şi conceptul se găsesc într-o astfel de concordanţă încît în nici unul dintre cele două nu e mai mult sau mai puţin decit în celălalt, o delimitare intre ele este absolut de neînţeles fără o anumită acţiune care să le opună pe cele două în conştiinţă. O asemenea acţiune este cea desemnată foarte expresiv prin cuvîntul *judecată*[1] *[Urteâ],* prin acesta delimitîndu-se mai întîi ceea ce pînă acum a fost reunit

1. *Urteil* înţeles ca *Ur-teil* (divizare originară) —(n.t.).

inseparabil: conceptul şi intuiţia. Căci în judecată nu se compară un concept cu altul, ci conceptele cu intuiţiile. Predicatul nu este în sine diferit de subiect, căci de fapt chiar în judecată se admite o identitate a celor două. Aşadar, o delimitare între subiect şi predicat nu este posibilă în genere decît prin faptul că primul reprezintă intuiţia, iar al doilea conceptul. Deci în judecată conceptul şi obiectul trebuie mai întîi să se opună reciproc, apoi să se coreleze din nou şi să devină echivalente. Această corelaţie însă nu este posibilă decît cu ajutorul intuiţiei. Dar această intuiţie nu poate fi aceeaşi cu intuiţia productivă, căci altfel nu am avansa deloc, ci trebuie să existe un timp de intuiţie care ne este complet necunoscut pînă in prezent şi care urmează abia să fie dedus.

întrucît cu ajutorul lui vor fi corelate obiectul şi conceptul, acest tip de intuiţie trebuie să fie unul care se învecinează cu conceptul, pe de o parte, şi cu obiectul, pe de altă parte. întrucît

conceptul este modul de acţiune prin care în genere obiectul se dezvăluie intuiţiei — deci regula conform căreia este construit obiectul în genere —, în timp ce obiectul nu este regula, ci însăşi expresia regulii, trebuie găsită o acţiune în care regula însăşi să fie intuită ca obiect sau in care, invers, obiectul să fie intuit ca regulă a construcţiei în genere.
O asemenea intuiţie este *schematismul* pe care oricine îl cunoaşte doar din propria experienţă internă şi care, pentru a fi cunoscut şi experimentat, nu poate fi decit descris şi diferenţiat de tot ceea ce ii este asemănător.
Schema trebuie deosebită atît de imagine, cît şi de simbol, cu care este confundată foarte des. întotdeauna imaginea este determinată pe toate laturile, astfel încît pentru deplina identitate a imaginii cu obiectul nu lipseşte decît partea de spaţiu determinată, in care se găseşte obiectul. în schimb, schema nu este o reprezentare determinată pe toate laturile, ci numai o intuiţie a regulii conform căreia poate fi produs un anu-

mit obiect. Ea este intuiţie, deci nu concept, căci este cea care intermediază între concept şi obiect. Dar nu e nici intuiţie a obiectului însuşi, ci doar intuiţie a regulii conform căreia poate fi produs acel obiect.
Ce este schema poate fi explicat cel mai clar slujin-du-ne de exemplul artizanului mecanic care trebuie să producă un obiect de o anumită formă, potrivit unui concept. Lui i se poate comunica, eventual, conceptul obiectului, dar faptul că forma ce este legată de concept ia naştere treptat sub mîinile sale, fără un model exterior, este absolut neinteligibil fără o regulă intuită înlăuntru, deşi într-un mod sensibil, regulă ce îl călăuzeşte cînd produce. Această regulă este schema care nu conţine nimic individual şi care este tot atît de puţin un concept general conform căruia un artist nu ar putea produce nimic. Potrivit acestei scheme el va produce mai întîi doar proiectul brut al întregului, trecînd apoi la dezvoltarea fiecărei părţi pînă cînd treptat, în intuiţia lui internă, schema se apropie de imaginea care îl însoţeşte la rindul ei, opera de artă însăşi desăvîrşin-du-se abia o dată cu determinarea completă a imaginii.
în accepţiunea cea mai obişnuită schema se dovedeşte a fi intermediarul universal al recunoaşterii fiecărui obiect ca determinat. Faptul că de îndată ce văd un triunghi, indiferent de ce fel ar fi el, judec în aceeaşi clipă că această figură este un triunghi presupune o intuiţie a unui triunghi în genere, care nu este nici obtuzunghic, nici ascuţitunghic, nici dreptunghic, iar acest fapt ar fi tot atît de puţin posibil in virtutea unui simplu concept de triunghi, cît în virtutea unei simple imagini a acestuia din urmă; căci imaginea fiind în mod necesar determinată, congruenţa triunghiului real cu cel pur imaginar, chiar dacă ar exista, ar fi pur contingenţă, ceea ce nu este suficient pentru formarea unei judecăţi.
Tocmai din această necesitate a schematismului se poate deduce că întregul mecanism al limbajului se va baza pe acesta. Să admitem, de pildă, că un om com-

plet nefamiliarizat cu noţiunile didactice nu cunoaşte dintr-o specie oarecare de animale decit anumite exemplare sau cîteva rase; totuşi de îndată ce vede un individ dintr-o rasă, încă necunoscută de el, a aceleiaşi specii, el va gîndi că acesta aparţine speciei respective; în virtutea unui concept general, el nu poate face acest lucru; căci de unde să-i parvină totuşi conceptul general, de vreme ce naturaliştilor înşişi le vine foarte adesea extrem de greu să cadă de acord asupra conceptelor generale ale unei specii oarecare?
Aplicarea teoriei despre schematismul originar asupra cercetării mecanismului limbilor primitive, a celor mai vechi viziuni despre natură, ale căror urme ni s-au păstrat în mitologia popoarelor antice, în fine, asupra criticii limbajului ştiinţific ale cărui expresii trădează aproape în totalitate originea lui în schematism ar reprezenta în modul cel mai evident intervenţia decisivă a acestei operaţii în toate preocupările spiritului uman.
Pentru a epuiza tot ce se poate spune despre caracterul schemei mai trebuie remarcat faptul că

pentru concepte ea este exact ceea ce este simbolul pentru idei. Prin urmare, schema se referă mereu şi în mod necesar la un obiect empiric, fie real, fie care urmează să fie produs. De exemplu, pentru orice făptură organică, precum cea umană, nu este posibilă decît o schemă, în timp ce, de pildă, pentru frumuseţe, eternitate ş.a.m.d. nu există decît simboluri. întrucît artistul estet nu lucrează decît potrivit ideilor, dar are nevoie pe de altă parte tot de o artă mecanică spre a înfăţişa opera de artă în condiţii empirice, este evident că pentru el gradaţia de la idee la obiect o dublează pe cea a artizanului mecanic.

După ce am determinat complet conceptul de schemă (şi anume, ea este regula intuită sensibil a producerii unui obiect empiric), putem să reluăm firul cercetării noastre.

A trebuit să explicăm modul în care eul ajunge să se intuiască pe sine ca fiind activ în procesul produ-

cerii. Am explicat aceasta pe baza abstractizării; modul de acţiune prin care a luat naştere obiectul a trebuit să fie delimitat de ceea ce a luat naştere. Aceasta s-a realizat cu ajutorul judecăţii. Dar judecata însăşi nu a fost posibilă fără schematism. Căci în judecată se echivalează o intuiţie cu un concept; ca să se întîmple aceasta trebuie să existe ceva care face legătura între cele două, iar aceasta nu este decît schema.

Dar prin acea capacitate de a abstractiza pornind de la obiectul particular sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, prin capacitatea empirică de abstractizare, inteligenţa nu va ajunge niciodată să se desprindă de obiect; căci chiar cu ajutorul schematismului conceptul şi obiectul sînt unite încă o dată; aşadar, însăşi acea capacitate de abstractizare presupune în inteligenţă o capacitate superioară pentru ca rezultatul abstractizării să fie admis în conştiinţă. Dacă abstractizarea empirică trebuie să fie într-adevăr fixată, acest lucru nu se poate realiza decît printr-o capacitate graţie căreia se diferenţiază de obiectul însuşi nu numai modul de acţiune prin care ia naştere obiectul determinat, ci şi modul de acţiune prin care ia naştere obiectul în *genere.*

II

Pentru a caracteriza mai precis această abstractizare superioară se pun acum întrebările:

a) Ce se întîmplă cu intuiţia, dacă din ea este înlăturat *întregul* concept (căci în obiect intuiţia şi conceptul sînt reunite la origine, dar acum trebuie să abstractizăm pornind de la modul de acţiune în *genere,* aşadar, trebuie să înlăturăm din obiect *întregul* concept)?

în orice intuiţie trebuie diferenţiate două lucruri: intuirea ca atare ori intuirea în măsura în care ea este o acţiune în genere, şi determinantul intuiţiei, care face ca intuiţia să fie intuiţie a unui obiect, într-un cu-vînt, conceptul de intuiţie.

Obiectul este determinat pentru că am acţionat într-un mod determinat, dar tocmai acest mod de acţiune determinat este conceptul; aşadar, obiectul este determinat de concept; prin urmare, conceptul premerge în mod originar obiectului însuşi, ce-i drept, nu cronologic, ci din punct de vedere al importanţei. Conceptul este determinantul, obiectul este determinatul.

Aşadar, conceptul nu este universal, aşa cum se pretinde de obicei, ci mai degrabă regula, restrictivul, determinantul intuiţiei; iar dacă îl numim indeterminat, conceptul este astfel numai în măsura în care nu este determinatul, ci determinantul. Aşadar, universală este intuirea sau producerea şi numai datorită faptului că în această intuire, indeterminată în sine, apare un concept, ea devine intuiţia unui obiect. Explicaţia obişnuită a originii conceptelor poate fi înfăţişată foarte uşor în superficialitatea ei, dacă nu va fi doar o explicaţie a originii empirice a conceptelor, anume aceea potrivit căreia conceptul îmi va apărea prin faptul că dis-trug din mai multe intuiţii particulare ceea ce este determinat şi nu păstrez decît ceea ce este universal. Căci pentru a face această operaţie, trebuie, fără îndoială, să compar acele intuiţii între ele; dar cum ajung la aceasta fără să fiu călăuzit deja de un concept? Căci de unde ştim

oare că acele obiecte particulare ce ne sînt date sînt de acelaşi tip dacă nu l-am conceptua-lizat deja pe primul dintre ele? Aşadar, chiar acel demers empiric de a concepe ceea ce au comun mai multe intuiţii particulare presupune deja regula conceperii, adică presupune conceptul şi deci ceva superior acelei capacităţi empirice de abstractizare.

Distingem, aşadar, în intuiţie intuirea însăşi şi conceptul sau determinantul intuirii. în intuiţia originară ambele sînt reunite. Deci dacă prin abstractizarea superioară pe care am numi-o transcendentală în opoziţie cu abstractizarea empirică, va fi înlăturat din intuiţie *întregul* concept, intuiţia devine oarecum *liberă,* căci toate îngrădirile apar în ea numai datorită con-

ceptului. Dezbărată de acesta, intuirea devine deci in-determinată complet şi în orice privinţă. Dacă intuiţia este complet indeterminată şi absolut lipsită de concept, din ea nu mai rămîne decît însăşi intuirea universală care, intuită la rindul ei, este *spaţiul.*

Spaţiul este intuirea fără concept; aşadar, el nu e nicidecum un concept care să fie abstras pornind abia de la raporturile dintre lucruri; căci, deşi îmi apare prin abstractizare, spaţiul nu este totuşi un concept abstract, nici în sensul în care sînt categoriile, nici în cel in care sînt conceptele empirice sau generice; căci dacă ar exista un concept generic al spaţiului ar trebui să existe mai multe spaţii, în vreme ce nu există decît un singur spaţiu infinit pe care îl presupune deja orice limitare în spaţiu, adică orice spaţiu particular. întru-cît este exclusiv o intuire, spaţiul este în mod necesar şi o intuire la infinit, astfel încît chiar şi cea mai mică parte a spaţiului este şi ea o intuire, adică un spaţiu, iar nu eventual o simplă limită, fiind singurul temei pe care se *bazează* divizibilitatea infinită a spaţiului, în fine, este îndeobşte atît de cunoscut încît nu mai necesită aici nici o explicaţie faptul că geometria, deşi îşi *bazează* toate argumentele doar pe intuiţie şi o face totuşi într-un mod la fel de universal ca şi cum s-ar baza pe concepte, îşi datorează existenţa numai acestei proprietăţi a spaţiului.

b) Ce se intîmplă cu conceptul, dacă din el este înlăturată întreaga intuiţie?

Suprimîndu-se schematismul originar prin abstractizarea transcendentală, trebuie ca la un pol să ia naştere şi conceptul lipsit de intuiţie, dacă la celălalt pol ia naştere intuiţia lipsită de concept. Dacă, aşa cum au fost deduse în etapa precedentă, categoriile sînt tipuri de intuiţie determinate ale inteligenţei şi dacă ele sînt dezbărate de intuiţie, trebuie să rămînă simpla *de-terminare pură.* Aceasta este desemnată prin conceptul logic. Aşadar, dacă un filozof nu se situează iniţial decît în perspectiva reflecţiei sau a analizei, el va putea

deduce şi categoriile numai în calitate de concepte pur formale, deci chiar numai pe baza logicii. Dar făcînd abstracţie de faptul că funcţiile diferite ale judecăţii mai necesită chiar în logică o deducţie şi că, departe de a fi o abstracţie a logicii, filozofia transcendentală trebuie mai degrabă să o abstractizeze pe aceasta, este totuşi o simplă iluzie să crezi că, după ce au fost delimitate de schematismul intuiţiei, categoriile mai ră-mîn concepte reale, întrucît, odată dezbărate de intuiţie, ele sînt concepte pur logice; dar corelate cu intuiţia, nu mai sînt simple concepte, ci adevărate forme ale intuiţiei. Insuficienţa unei astfel de deducţii va fi trădată şi de alte carenţe, de pildă, de faptul că nu poate dezvălui mecanismul categoriilor, atît pe cel par-ticular, cît şi pe cel universal, deşi el este îndeajuns de evident. Astfel există totuşi o proprietate frapantă a aşa-numitelor categorii dinamice, aceea că fiecare dintre ele are un corelativ al ei, ceea ce însă nu se întîmplă în cazul celor aşa-numite matematice; dar este o proprietate care poate fi explicată foarte uşor de îndată ce ştim că în categoriile dinamice simţul intern este încă neseparat de cel extern, în vreme ce dintre categoriile matematice una aparţine doar simţului intern, iar cealaltă doar simţului extern. Tot astfel faptul că pretutindeni şi in fiecare clasă există trei categorii, dintre care primele două sînt opuse între ele, iar a treia constituie sinteza primelor două, demonstrează că mecanismul general al categoriilor se *bazează,* pe o opoziţie superioară care nu mai este văzută din perspectiva reflecţiei şi în

spatele căreia trebuie să existe deci alta superioară. Apoi, întrucît această opoziţie străbate toate categoriile şi există un singur tip care stă la baza tuturor, fără îndoială că nici nu există decît o singură categorie, iar întrucît din mecanismul originar al intuiţiei nu am putut deduce decît una, pe cea a relaţiei, ne putem aştepta ca ea singură să fie cea originară, fapt ce se confirmă într-adevăr la o privire mai amănunţită. Dacă se poate demonstra că înainte sau din-

colo de reflecţie obiectul nici nu este determinat de categoriile matematice şi că, mai degrabă, este determinat de acestea doar subiectul, fie în măsura în care este intuitiv, fie în măsura în care este perceptiv — aşa cum, de exemplu, obiectul nici nu este totuşi *unul* în sine, ci numai în relaţie cu subiectul intuitiv şi reflexiv deopotrivă — şi dacă, în schimb, se poate demonstra că obiectul trebuie să fie determinat ca substanţă şi accident încă din prima intuiţie şi fără ca el să constituie un termen de reflecţie: atunci de aici rezultă totuşi că în genere categoriile matematice se subordonează celor dinamice sau că acestea din urmă le preced pe cele dintîi; deci ultimele nu pot reprezenta decît separat ceea ce primele reprezintă ca fiind reunit, tocmai pentru că — atît timp cît aici nici nu a existat anterior o opoziţionare între simţul extern şi cel intern, aşa cum se întâmplă în cazul categoriilor modalităţii — categoriile apărute numai din perspectiva reflecţiei a-parţin fie doar simţului intern, fie doar celui extern şi deci nici nu pot avea vreun corelativ. Mai pe scurt, demonstraţia ar putea fi făcută bazîndu-ne pe faptul că în mecanismul originar al intuirii primele două categorii nu apar decît datorită celei de-a treia, dar cea de-a treia dintre categoriile matematice presupune întotdeauna *intercondlţionarea* prin aceea că, de pildă, nici nu poate fi concepută o totalitate de obiecte fără ca în genere obiectele să se presupună reciproc şi nici nu poate fi concepută o limitare a obiectului particular fără a concepe că obiectele se limitează reciproc, adică se află într-o intercondiţionare universală. Aşadar, dintre cele patru clase de categorii nu rămîn ca originare decît cele dinamice, iar dacă apoi se poate arăta că nici cele ale modalităţii nu pot fi categorii la fel de originare precum cele ale relaţiei, doar acestea din urmă rămîn singurele categorii fundamentale. Dar în mecanismul originar al intuiţiei nici un obiect nu apare efectiv ca fiind *posibil* sau *imposibil,* aşa cum fiecare obiect apare ca substanţă şi accident. Obiectele apar

drept posibile, drept reale şi necesare abia datorită actului de reflecţie suprem care pînă acum nici nu a fost dedus. Categoriile modalităţii exprimă o simplă relaţie a obiectului cu întreaga capacitate de cunoaştere (cu simţul intern şi cel extern), astfel în cît o determinaţie nu poate fi admisă în obiectul însuşi nici prin conceptul de posibilitate şi nici chiar prin cel de realitate. Totuşi acea relaţie a obiectului cu întreaga capacitate de cunoaştere este posibilă, fără îndoială, abia atunci cînd eul s-a desprins complet de obiect, adică de activitatea lui ideală şi reală deopotrivă, aşadar, numai o dată cu actul suprem de reflecţie. în legătură cu acest act, categoriile modalităţii pot fi considerate apoi, la rîndul lor, tot supreme ca şi cele ale relaţiei în legătură cu sinteza intuiţiei productive; de unde devine însă evident că ele nu sînt categorii ce apar iniţial în prima intuiţie.

III

Abstractizarea transcendentală este condiţia judecăţii, nu însă şi judecata însăşi. Ea explică doar modul în care inteligenţa ajunge să separe obiectul şi conceptul, nu însă şi modul în care acestea sînt unite iarăşi în judecată. Fără un intermediar nu poate fi gîndit modul în care conceptul, în sine complet lipsit de intuiţie, se corelează iarăşi cu intuiţia spaţiului, în sine complet lipsită de concept, pentru a forma împreună cu ea obiectul. Dar cea care intermediază în genere între concept şi intuiţie este schema. Aşadar, şi abstractizarea transcendentală va fi suprimată tot de un schematism pe care îl vom numi transcendental, pentru a-l diferenţia de cel pe care l-am dedus mai devreme.

Schema empirică a fost explicată drept regula intuită sensibil, potrivit căreia un obiect poate fi

produs în mod empiric. Aşadar, schema transcendentală va fi intuiţia sensibilă a regulii potrivit căreia un obiect poate fi produs în genere sau transcendental. Or, in măsura

în care conţine o regulă, schema nu este decît obiectul unei intuiţii interne, iar în măsura în care este regulă a construcţiei unui obiect, ea trebuie Intuită totuşi, exterior, ca fiind înscrisă în spaţiu. Aşadar, schema este în genere un intermediar între simţul intern şi cel extern. Schema transcendentală va trebui deci să fie explicată ca intermediarul cel mai originar dintre simţul intern şi cel extern.

Dar intermediarul cel mai originar dintre simţul intern şi cel extern este timpul, nu în măsura în care este *doar* simţ intern, adică limită absolută, ci în măsura în care el însuşi devine tot un obiect al intuiţiei externe: aşadar, timpul în măsura în care este linie, adică o dimensiune extinsă într-o singură direcţie.

Ne oprim în acest punct pentru a determina mai riguros caracterul propriu-zis al timpului. Privit din perspectiva reflecţiei, timpul nu este la origine decît o formă de intuiţie a simţului intern, întrucît se petrece doar în funcţie de succesiunea *reprezentărilor* noastre, succesiune care, văzută din această perspectivă, nu este decît în noi, în vreme ce *concomitenta* substanţelor, concomitentă ce constituie condiţia simţului intern şi a celui extern, nu poate fi intuită decît în afara noastră. în schimb, din perspectiva intuiţiei, timpul este la origine deja intuiţie *externă,* anume pentru că din această perspectivă nu există nici o diferenţă între *reprezentări* şi *obiecte.* Aşadar, dacă pentru reflecţie timpul nu e decît o formă internă a intuiţiei, pentru intuiţie el este amîndouă deopotrivă. Pornind de la această proprietate a timpului putem înţelege printre altele de ce, în vreme ce spaţiul este doar substratul geometriei, timpul este substratul întregii matematici şi de ce însăşi geometria, în totalitatea ei, poate fi redusă la analiză; pornind tocmai de la aceasta se explică raportul dintre metoda geometrică a anticilor şi cea analitică a modernilor, metode care, deşi sînt opuse, conduc totuşi exact la acelaşi rezultat.

Numai pe proprietatea timpului de a aparţine deopotrivă simţului extern şi celui intern se *bazează* faptul

că timpul este intermediarul universal dintre concept şi intuiţie sau schema transcendentală. întrucît categoriile sînt la origine tipuri de intuiţie, nefiind, aşadar, separate de schematism — separaţie care se produce abia o dată cu abstractizarea transcendentală — rezultă:

1. că timpul intră deja în mod originar în intuiţia productivă sau în construcţia obiectului, după cum am demonstrat chiar în etapa precedentă;
2. că întregul mecanism al categoriilor trebuie să poată fi dedus din acest raport al timpului cu conceptele pure, pe de o parte, şi cu intuiţia pură sau cu spaţiul, pe de altă parte;
3. că, dacă prin abstractizarea transcendentală a fost suprimat schematismul originar, trebuie să se nască o viziune complet modificată şi asupra construcţiei originare a obiectului, viziune care, întrucît tocmai acea abstractizare este condiţia întregii conştiinţe, va fi şi singura care poate surveni în conştiinţă. Aşadar, intuiţia productivă îşi pierde caracterul în însuşi mediul pe care trebuie să-l străbată pentru a fi conştientizată.

Pentru lămurirea ultimului punct pot fi de folos cite-va exemple.

în fiecare modificare are loc o trecere de la o stare la alta care i se opune contradictoriu, ca atunci cînd un corp trece de la mişcarea în direcţia A la mişcarea în direcţia -A. în inteligenţa identică cu sine şl care tinde permanent spre identitatea conştiinţei, această legătură dintre stări opuse contradictoriu nu este posibilă decît prin schematismul timpului. Intuiţia produce timpul ca aflat în trecere permanentă de la A la -A, pentru a aplana contradicţia dintre stările opuse. Prin intermediul abstractizării este suprimat schematismul şi, o dată cu el, timpul. — Există un sofism cunoscut cu ajutorul căruia sofiştii antici contestau posibilitatea unei mişcări

imprimate. Luaţi, spun ei, ultimul moment de repaus al unui corp şi primul moment al mişcării sale: între cele două nu se interpune nimic. (Din perspectiva reflecţiei, afirmaţia este corn-

plet adevărată.) Aşadar, dacă un corp e să fie pus în mişcare, aceasta se întâmplă fie în ultimul moment al repausului său, fie în primul moment al mişcării sale, dar nici primul caz nu e posibil, deoarece corpul se află încă în repaus, şi nici al doilea, deoarece corpul este deja în mişcare. Spre a soluţiona pentru reflecţie acest sofism, rezolvat iniţial cu ajutorul intuiţiei productive, s-au născut artificiile mecanicii care se vede silită să intercaleze între cele două stări o infinitate de segmente temporale strict delimitate între ele şi dintre care fiecare este infinit de mic. Mecanica se vede silită să facă aceasta, întrucît ea nu poate concepe trecerea unui corp, de exemplu, de la repaus la mişcare, adică legătura dintre stări opuse contradictoriu, decît prin intermediul unei infinităţi, în vreme ce pentru ea este suprimată totuşi intuiţia productivă care nu poate reprezenta decît un infinit în finit, adică o mărime în care, deşi ea însăşi este finită, nu este posibil totuşi un segment infinit de mic. Dar întrucît acea trecere, de pildă, de la o direcţie la cea opusă, se produce totuşi într-un timp finit, dar cu ajutorul unei intermedieri infinite — fapt ce nu este însă posibil iniţial decît graţie continuităţii —, nici mişcarea imprimată corpului la un moment dat nu poate fi decît o punere în mişcare, pentru că altfel ar apărea într-un timp finit o viteză infinită. Toate aceste concepte specifice au devenit necesare abia o dată cu suprimarea schematismului originar al intuiţiei. Cît priveşte însă mişcarea în genere, este absolut imposibilă construcţia unei linii din perspectiva reflecţiei, pentru că între două puncte ale unei linii trebuie concepute altele, infinit de multe; tocmai din această cauză geometria *postulează* linia, adică solicită ca fiecare să o creeze singur în intuiţia productivă, ceea ce cu siguranţă că nu s-ar realiza dacă apariţia unei linii ar fi comunicată cu ajutorul conceptelor.

Din proprietatea timpului de a fi o schemă transcendentală rezultă nemijlocit că el nu este un simplu con-

cept, adică un concept care nu este abstractizat nici empiric, nici transcendental. Căci tot ce ar putea sluji ca bază de abstractizare a timpului presupune drept condiţie chiar timpul însuşi. Dar dacă el ar fi o abstractizare transcendentală asemenea conceptelor intelectului, ar trebui să existe mai multe timpuri la fel cum există, de exemplu, mai multe substanţe; însă timpul nu este decît unul singur; ceea ce numim timpuri diferite nu sînt altceva decît limitaţii diferite ale timpului absolut. De aceea nici nu se poate demonstra pe baza unor simple concepte o axiomă a timpului, de pildă, aceea că nu pot exista două timpuri separate sau concomitente, şi nici vreun principiu aritmetic ce se *bazează* cu totul pe forma temporală.

După ce am dedus schematismul transcendental ne vedem puşi în situaţia de a desluşi complet şi întregul mecanism al categoriilor.

Prima categorie, aflată la baza tuturor celorlalte, singura care determină deja obiectul în procesul producerii, este, după cum ştim, cea a relaţiei, care, fiind singura categorie a intuiţiei, va reprezenta doar ea simţul extern şi cel intern ca fiind încă reunite.

Prima categorie a relaţiei, substanţa şi accidentul, desemnează prima sinteză a simţului intern şi a celui extern. Dacă se înlătură însă schematismul transcendental atît din conceptul substanţei, cît şi din cel al accidentului, nu râmîne altceva decît conceptul pur logic al subiectului şi al predicatului. Dacă, în schimb, se înlătură din amîndouă orice concept, substanţa ră-mîne doar ca pură extensie sau ca spaţiu, iar accidentul doar ca limită absolută sau ca timp, în măsura în care acesta din urmă este *numai* simţ intern şi este complet independent faţă de spaţiu. Modul în care însă conceptul în sine complet neintuitiv al subiectului logic sau conceptul la fel de neintuitiv al predicatului logic devin, primul,

substanţă, iar al doilea, accident nu poate fi explicat decît prin faptul că amîndurora li se adaugă determinaţia temporală.

Dar aceasta se adaugă abia o dată cu cea de-a doua categorie, căci ceea ce este simţ intern în prima categorie devine timp pentru eu abia o dată cu cea de-a doua (conform deducţiei noastre, intuiţia celei dintîi). Aşadar, prima categorie poate fi intuită în genere numai datorită celei de-a doua, aşa cum am demonstrat la timpul potrivit; temeiul arătat aici al acestui fapt este acela că abia o dată cu cea de-a doua se adaugă schema transcendentală a timpului. Substanţa poate fi intuită ca atare numai prin faptul că este intuită ca permanentă în timp, dar ea nu poate fi intuită ca permanentă fără ca timpul, care desemna pînă acum doar limita absolută, să se scurgă (să se extindă pe o singură dimensiune), ceea ce nu se produce decît prin succesiunea conexiunii cauzale. Dar, la rîndu-i, nici faptul că are loc o succesiune oarecare în timp nu poate fi intuit decît în opoziţie cu ceva aflat permanent în timp sau, pentru că timpul oprit din scurgerea lui este - spaţiul, în opoziţie cu ceva aflat permanent în spaţiu şi care este tocmai substanţa. Aşadar, aceste două categorii nu pot exista decît prin reciprocitate, adică nu sînt posibile decît într-o a treia, care este intercondiţionarea.
Din această deducţie se pot abstractiza de la sine următoarele două teze pe baza cărora poate fi înţeles mecanismul tuturor celorlalte categorii:
1. opoziţia existentă între două categorii este aceeaşi cu cea existentă la origine între spaţiu şi timp;
2. cea de-a doua categorie din fiecare clasă este necesară numai pentru că adaugă primeia schema transcendentală. —
înfăţişăm aplicarea acestor două teze asupra aşa-nu-mitelor categorii matematice, deşi ele nu au fost încă deduse ca atare, nu pentru a anticipa ceva care nu a fost încă dedus, ci pentru a le clarifica prin alte explicaţii.
Am indicat deja că aceste categorii nu sînt categorii ale intuiţiei, apărînd numai din perspectiva reflecţiei.

Dar chiar o dată cu reflecţia este suprimată şi unitatea dintre simţul extern şi cel intern şi astfel singura categorie fundamentală a relaţiei este împărţită în două categorii opuse, dintre care prima desemnează numai ceea ce ţine în obiect de simţul extern, în vreme ce a doua nu exprimă decît ceea ce ţine în obiect de simţul intern, intuit din exterior.
Dacă, pentru a începe cu cea dintîi, din categoria unităţii, care este prima în clasa cantităţii, înlăturăm orice intuiţie, nu mai rămîne decît unitatea logică. Dacă aceasta va fi corelată cu intuiţia, trebuie adăugată determinaţia temporală. Dar mărimea corelată cu timpul este *numărul* Aşadar, abia o dată cu cea de-a doua categorie (a multiplicităţii) se adaugă determinaţia temporală. Căci numărarea începe abia o dată cu multiplicitatea dată. Eu nu număr unde este doar un singur lucru. Unitatea devine număr abia datorită mulţimii. (Faptul că timpul şi multiplicitatea apar abia împreună poate fi observat şi din aceea că o mulţime de obiecte este determinată abia o dată cu cea de-a doua categorie a relaţiei, tocmai aceea o dată cu care, pentru eu, timpul apare pentru prima dată în intuiţia externă. Chiar în succesiunea arbitrară a reprezentărilor, o mulţime de obiecte nu îmi apare decît prin faptul că le concep unul după altul, adică prin faptul că le concep în genere doar în timp. în seria numerelor, doar datorită mulţimii 1 devine unitate, adică expresie a fi-nitudinii în genere. Acest lucru poate fi demonstrat astfel. Dacă 1 este un număr finit, trebuie să existe pentru el un divizor posibil, dar 1/1 = 1; aşadar, 1 nu este divizibil decît prin 2, 3 ş.a.m.d., adică prin multiplicitate în genere; fără aceasta este 1/0, adică infinitul.)
Dar unitatea fără multiplicitate poate fi intuită tot atît de puţin ca multiplicitatea fără unitate; aşadar, amîndouă se presupun reciproc, adică sînt posibile numai printr-o a treia categorie,

comună.
Acelaşi mecanism se vădeşte în categoriile calităţii. Dacă înlătur din realitate intuiţia spaţiului, fapt ce se

produce prin abstractizare transcendentală, nu îmi mai rămîne decît conceptul pur logic al poziţiei în genere. Dacă fac legătura din nou între acest concept şi intuiţia spaţiului, îmi apare umplerea spaţiului, care nu poate fi însă intuită fără a avea o măsură, adică o mărime în timp. Dar măsura, adică determinaţia temporală, se adaugă abia o dată cu cea de-a doua categorie, cea a negaţiei. Aşadar, aici cea de-a doua categorie este necesară din nou numai pentru că prima poate fi intuită doar cu ajutorul ei sau pentru că adaugă la prima categorie schema transcendentală.
Mai clar este, poate, în felul următor. Dacă îmi imaginez că realul din obiecte este neîngrădit, acesta se va extinde la infinit şi întrucît, după cum am demonstrat, intensitatea se află în raport invers cu extensia, în absenţa oricărei intensităţi nu rămîne altceva decît extensia infinită, adică spaţiul absolut. Dacă ne imaginăm în schimb că negaţia este neîngrădită, Iară extensie nu mai rămîne altceva decît intensitatea infinită, adică punctul sau simţul intern, în măsura în care este *doar* simţ intern. Aşadar, dacă înlătur din prima categorie pe cea de-a doua, îmi rămîne spaţiul absolut, iar dacă o înlătur din cea de-a doua pe prima, îmi rămîne timpul absolut (adică timpul *doar* ca simţ intern.)
în intuiţia originară nu ne apar singure şi separate nici conceptul, nici spaţiul, nici timpul, ci toate deopotrivă. Aşa cum obiectul nostru, eul, reuneşte în obiect în mod inconştient şi de la sine aceste trei determinaţii, tot astfel ni s-a întîmplat şi în deducţia intuiţiei productive. Datorită abstractizării transcendentale care constă tocmai în suprimarea celui de-al treilea termen, care uneşte intuiţia, nu ne-au mai putut rămîne ca părţi componente ale acestei intuiţii decît conceptul lipsit de intuiţie şi intuiţia lipsită de concept. Din această perspectivă, întrebarea despre cum este posibil obiectul nu poate fi exprimată decît astfel: Cum pot trece în intuiţie nişte concepte cu totul lipsite de intuiţie, pe care le găsim în noi în calitate de concepte

a priori sau cum pot fi legate de ea într-un mod atît de indisolubil încît sînt pur şi simplu inseparabile de obiect? întrucît această trecere nu este posibilă decît prin schematismul timpului, conchidem că şi timpul a trebuit să intre deja în acea sinteză originară. Astfel se modifică total ordinea construcţiei, pe care am urmat-o în etapa precedentă, de vreme ce doar abstractizarea transcendentală ne-a determinat totuşi să desluşim cu o conştiinţă limpede mecanismul sintezei originare.
IV
Abstractizarea transcendentală a fost postulată drept condiţie a celei empirice, iar aceasta din urmă drept condiţie a judecăţii. Aşadar, acea abstractizare se află la baza oricărei judecăţi, chiar şi a celei mai comune, iar capacitatea transcendentală de abstractizare sau facultatea conceptelor *a priori* este în fiecare inteligenţă tot atît de necesară ca şi însăşi conştiinţa de sine.
Dar condiţia nu este conştientizată înaintea a ceea ce este condiţionat, iar abstractizarea transcendentală dispare în judecată sau în abstractizarea empirică ce este conştientizată, o dată cu rezultatul ei, prin intermediul celei transcendentale.
Dar cum este admisă atunci în conştiinţă şi abstractizarea transcendentală, alături de rezultatul ei? întrucît putem şti că în conştiinţa comună nu apare în mod necesar nimic nici din abstractizarea transcendentală, nici din rezultatul ei şi că, dacă apare ceva din acestea este absolut contingenţă presupunerea lor, această abstractizare transcendentală va fi posibilă numai printr-o acţiune care nu mai poate fi necesară în raport cu conştiinţa comună (căci altfel şi rezultatul acţiunii sale ar trebui să existe întotdeauna şi in mod necesar în conştiinţa

comună); deci trebuie să fie o acţiune care nu rezultă din nici o alta a inteligenţei înseşi (ci, eventual, dintr-o acţiune din afara acesteia) şi care este, aşadar.

o acţiune absolută pentru inteligenţa însăşi. Conştiinţa comună ar ajunge pînă la conştiinţa abstractizării empirice şi a ceea ce rezultă din această abstractizare, căci aceasta este încă realizată prin intermediul abstractizării transcendentale, care însă nu mai este conştientizată în mod necesar ea însăşi, poate tocmai pentru că admite tot ceea ce apare în genere în conştiinţa empirică, iar dacă este conştientizată, acest lucru nu se produce decît în mod contingent.

Este însă evident că abia devenind conştient şi de abstractizarea transcendentală, eul s-ar putea ridica pentru sine şi în mod absolut deasupra obiectului (căci prin abstractizarea empirică el se desprinde doar de obiectul determinat) şi că numai ridicîndu-se deasupra oricărui obiect se poate cunoaşte pe sine ca inteligenţă, întrucît însă această acţiune care este o abstractizare absolută, tocmai pentru că este absolută, nu mai poate fi explicată printr-o altă acţiune a inteligenţei, aici se rupe lanţul filozofiei teoretice; iar cît o priveşte pe aceasta din urmă nu rămîne decît cerinţa absolută: în inteligenţă *ar trebui* să apară o asemenea acţiune, dar chiar o dată cu ea filozofia teoretică îşi depăşeşte limitele şi intră pe teritoriul filozofiei practice care admite doar prin intermediul cerinţelor categorice.

întrebarea dacă şi cum este posibilă această acţiune nu mai intră în sfera cercetării teoretice; dar aceasta mal are de răspuns la o singură întrebare. — Admiţînd ipotetic că există în inteligenţă o asemenea acţiune, cum se va descoperi ea însăşi şi cum va descoperi ea lumea obiectelor? Fără îndoială, prin această acţiune ei îi apare tocmai ceea ce admisesem deja prin abstractizarea transcendentală şi astfel, prin faptul că *noi* facem un pas în filozofia *practică,* aducem *obiectul* nostru exact în punctul pe care îl părăsim cînd trecem în filozofia practică.

Printr-o acţiune absolută inteligenţa se ridică deasupra a tot ceea ce este obiectiv. Pentru ea tot ceea ce este obiectiv ar dispărea în cursul acestei acţiuni dacă

nu ar dăinui limitarea originară, dar aceasta trebuie să dăinuiască; deoarece, dacă se realizează abstractizarea, elementul de la care am pornit abstractizarea nu poate să dispară. întrucît în cursul activităţii de abstractizare inteligenţa se simte absolut liberă, dar totodată şi reţinută în intuiţie datorită limitării originare, întrucîtva datorită greutăţii intelectuale, ea devine limitată, adică obiect pentru ea însăşi ca inteligenţă, abia în cursul acestei acţiuni, aşadar, nu numai ca activitate reală, ca în cursul percepţiei, şi nici doar ca activitate ideală, ca în cursul intuiţiei productive, ci ca ambele deopotrivă. Ea îşi apare sieşi ca fiind limitată datorită intuiţiei productive. Dar intuiţia ca act a dispărut în conştiinţă şi a rămas doar produsul. A spune că ea se cunoaşte ca fiind limitată datorită intuiţiei productive nu înseamnă deci altceva decît că se cunoaşte ca fiind limitată datorită lumii obiective. Aşadar, aici, pentru prima dată, se găsesc faţă în faţă în conştiinţa însăşi lumea obiectivă şi inteligenţa, aşa cum le-am găsit în conştiinţă cu ajutorul primei abstractizări filozofice.

Inteligenţa poate fixa acum abstractizarea transcendentală, fapt ce se realizează însă deja cu ajutorul libertăţii, şi anume printr-o anumită orientare a libertăţii. Aceasta explică de ce conceptele a *priori* nu apar în fiecare conştiinţă şi de ce în nici una nu apar mereu şi în mod necesar. Ele pot apărea, dar nu trebuie să apară.

întrucît prin abstractizarea transcendentală se separă tot ce era reunit în sinteza originară a intuiţiei, acest tot, fiind separat, va deveni obiectul inteligenţei, deşi întotdeauna cu ajutorul libertăţii; de exemplu, timpul, despărţit de spaţiu şi de obiect; spaţiul, ca formă a concomitenţei; obiectele, după cum unul determină locul în spaţiu al celuilalt, pe cînd inteligenţa se găseşte însă complet liberă în ceea ce priveşte obiectul de la care pleacă determinaţia.

în general însă reflecţia ei se îndreaptă fie către *obiect* — şi astfel îi apare categoria intuiţiei, pe care deja am dedus-o, anume categoria *relaţiei* —, fie către *ea însăşi.* Dacă este în acelaşi timp reflexivă şi *intuitivă,* îi apare categoria *cantităţii* care, corelată cu schema, este numărul, dar care tocmai de aceea nu este originară.
Dacă este reflexivă şi *perceptivă* totodată sau reflectează la măsura în care timpul este ocupat pentru ea, îi apare categoria *calităţii*
Fie, în sfîrşit, prin actul de reflecţie suprem ea reflectează *deopotrivă la obiect şi la sine* in măsura în care ea este concomitent activitate ideală şi reală. Dacă reflectează deopotrivă la obiect şi la sine ca activitate reală (liberă), îi apare categoria posibilităţii. Dacă reflectează deopotrivă la obiect şi la sine ca activitate ideală (limitată), îi apare categoria realităţii.
Şi aici determinaţia temporală i se adaugă primei categorii tot abia o dată cu cea de-a doua. Căci, potrivit celor deduse în etapa precedentă, limitarea activităţii ideale constă tocmai în faptul că obiectul este cunoscut ca fiind *actual.* Aşadar, real este un obiect care a fost admis in timp la un moment *dat;* în schimb, este posibil ceea ce este admis şi este oarecum proiectat în genere în timp, prin activitatea care reflectează la cea reală.
Dacă inteligenţa conciliază şi această contradicţie dintre activitatea reală şi cea ideală, ei îi apare conceptul *necesităţii* Este necesar ceea ce este admis în orice timp; dar orice timp este sinteza pentru timpul în genere şi pentru timpul determinat, deoarece ceea ce este admis în orice timp este la fel de determinat ca în timpul individual şi totuşi e la fel de liber ca şi ceea ce este admis în timpul în genere.
Corelativele negative ale categoriilor acestei clase nu se comportă ca şi cele ale relaţiei, întrucît ele nu sînt în fapt corelative, ci sînt opuse contradictoriu categoriilor pozitive. Ele nu sînt nici categorii reale, adică nu sînt nici concepte prin care un obiect al intuiţiei să fie

determinat măcar pentru reflecţie, ci mai degrabă, în condiţiile in care categoriile pozitive ale acestei clase sînt supreme pentru reflecţie sau sînt silepsa tuturor celorlalte, cele negative sînt, în schimb, opuse în mod absolut totalităţii categoriilor.
Apărînd datorită actului de reflecţie suprem, conceptele posibilităţii, realităţii şi necesităţii sînt în mod necesar şi cele cu care se închide întreaga boltă a filozofiei teoretice. Dar cititorii vor prevedea în parte chiar acum faptul că aceste concepte se află deja la trecerea din filozofia teoretică în cea practică; în parte însă, îl vor cunoaşte şi mai clar cînd vom edifica însuşi sistemul filozofiei practice.
Observaţie generală privitoare la cea de-a treia etapă
Neîndoielnic, ultima cercetare ce trebuie să încheie întreaga filozofie teoretică priveşte diferenţa dintre conceptele a *priori* şi cele a *posteriori,* diferenţă care cu greu poate fi însă clarificată altfel decît înfăţişînd originea lor în inteligenţa însăşi. Cît priveşte idealismul transcendental, specificul lui este tocmai acela că poate dovedi şi originea aşa-numitelor concepte *a priori,* ceea ce este posibil, fireşte, numai datorită faptului că el se transpune într-o zonă situată dincolo de conştiinţa comună; în schimb, o filozofie care se limitează la această conştiinţă nu poate descoperi în fapt aceste concepte decît ca fiind deja existente şi oarecum la în-demînă, ceea ce o implică în dificultăţi irezolvabile care au stat dintotdeauna în calea apărătorilor acestor concepte.
Prin faptul că transpunem originea aşa-numitelor concepte *a priori* dincolo de conştiinţă — acolo unde ne apare şi originea lumii obiective -, afirmăm cu aceeaşi evidenţă şi îndreptăţire că la origine cunoaşterea noastră este complet empirică şi complet *a priori.*

Totodată cunoaşterea noastră este empirică la origine tocmai pentru că obiectul şi conceptul

ne apar neseparate şi concomitente. Căci dacă am avea la origine o cunoaştere a *priori,* ar trebui să ne apară mai întîi conceptul obiectului şi apoi, în conformitate cu acesta, obiectul însuşi, ceea ce ar permite însă a *priori* o înţelegere reală a obiectului. în schimb, este empirică orice cunoştinţă care îmi apare absolut fără nici un aport al meu, ca de exemplu în urma unui experiment fizic, al cărui rezultat nu-l pot cunoaşte în prealabil. Dar la origine orice cunoştinţă a obiectelor ne parvine într-un mod atît de independent faţă de noi încît, abia după ce obiectul există, proiectăm şi un concept al lui, dar nu putem comunica acest concept decît tot numai prin intermediul intuiţiei complet involuntare. Aşadar, la origine orice cunoaştere este pur empirică.
Dar tocmai pentru că la origine întreaga noastră cunoaştere este complet empirică, ea este complet a *priori.* Căci dacă nu ar fi cu totul producţia noastră, întreaga cunoaştere ne-ar fi dată din exterior, ceea ce este imposibil pentru că atunci în ea nu ar exista nimic necesar şi universal-valabil; aşadar, nu rămîne altceva decît ca o parte a ei să ne parvină din exterior, iar alta din noi înşine. Prin urmare, cunoaşterea noastră poate fi complet empirică numai prin faptul că provine exclusiv din noi înşine, adică este complet a *priori.*
Anume, în măsura în care eul produce totul din sine, totul este *a priori,* nu numai un concept ori altul sau fie şi numai forma gîndirii, ci întreaga cunoaştere, una şi indivizibilă.
Dar în măsura în care nu sintem conştienţi de această producere, nimic nu este în noi *apriori,* ci totul este a *posteriori.* Pentru a deveni conştienţi de cunoaşterea noastră ca una ce este *a priori* trebuie să devenim conştienţi de acţiunea producerii în genere, separată de ceea ce este produs. însă tocmai în cursul acestei operaţii pierdem din concept în modul dedus anterior, tot ceea ce este material (orice intuiţie) şi nu ne mai
poate rămîne altceva decît ceea ce este pur formal. în această măsură există totuşi pentru noi concepte *a priori,* şi anume pur formale, dar aceste concepte există de asemenea doar în măsura în care înţelegem, în măsura în care abstractizăm în acel mod determinat; aşadar, nu există fără aportul nostru, ci printr-o anumită orientare a libertăţii.
Există deci, concepte *a priori* fără ca să existe concepte înnăscute. Nu conceptele, ci propria noastră natură şi întregul ei mecanism ne sînt înnăscute. Această natură este una determinată şi acţionează într-un mod determinat, insă complet inconştient, căci ea însăşi nu este altceva decît această acţiune; conceptul acestei acţiuni nu există în ea, căci atunci natura ar trebui să fie la origine ceva diferit de această acţiune, iar dacă survine în ea, conceptul survine abia printr-o nouă acţiune care o obiectivează pe cea dintîi.
Dar o dată cu acea identitate originară dintre acţiune şi existenţă, identitatea pe care o avem în vedere în conceptul eului, au devenit complet imposibile nu numai reprezentarea conceptelor înnăscute, pe care am fost nevoiţi să o părăsim încă demult în urma constatării că există ceva activ în orice concept, ci şi reprezentarea, invocată şi acum adesea, despre existenţa acelor concepte ca predispoziţii originare, întrucât această reprezentare se baza numai pe reprezentarea eului ca un substrat aparte, diferit de acţiunea lui. Căci cine ne spune că nu poate să-şi imagineze nici o acţiune fără substrat recunoaşte tocmai prin aceasta faptul că acel pretins substrat al gîndirii este tot un simplu produs al imaginaţiei lui, aşadar, nu este decît tot propria sa gîndire pe care în acest mod este silit să o presupună, regresînd la infinit, ca fiind autonomă. Este o simplă iluzie a imaginaţiei să crezi că, după ce 1 s-au înlăturat unui obiect singurele predicate pe care le avea, mai rămîne din el ceva, fără a se şti ce anume. Astfel, de pildă, nimeni nu va spune că în materie este implantată impenetrabilitatea, căci impenetrabilitatea

este materia însăşi. De ce se vorbeşte atunci despre concepte care ar fl implantate în inteligenţă, de vreme ce aceste concepte sînt inteligenţa însăşi? - Aristotelicii comparau sufletul cu o tablă nescrisă pe care s-ar întipări abia trăsăturile lucrurilor exterioare. Dar dacă sufletul nu este o tablă nescrisă este oare din această cauză, eventual, una scrisă?

Dacă conceptele *apriori* sînt predispoziţii în noi, avem, pe deasupra, impulsul extern necesar dezvoltării acestor predispoziţii. Inteligenţa este o facultate pasivă asupra căreia lucrurile exterioare acţionează întrucîtva ca excitaţii sau cauze stimulatoare ale activităţii. Dar inteligenţa nu este o facultate pasivă care să fie mai întîi activată, căci atunci ar trebui să fie şi altceva decît activitate — ar trebui să fie o activitate legată de un produs, cam aşa cum organismul este o intuiţie deja potenţată a inteligenţei. Nu mal rămîn predicate obiective nici pentru acel ceva necunoscut de la care pleacă impulsul după ce am înlăturat din el toate conceptele *a priori;* aşadar, acel *x* ar trebui, eventual, să fie admis într-o inteligenţă, ca la Mallebranche, care ne face să vedem totul în Dumnezeu, sau ca la ingeniosul Berke-ley, care numeşte lumina un dialog al sufletului cu Dumnezeu, idei pe care însă nici nu mai trebuie să le combatem pentru o epocă ce nici măcar nu le înţelege.

Aşadar, dacă prin conceptele *a priori* înţelegem anumite predispoziţii originare ale eului, atunci am prefera pe bună dreptate tot ideea de a plasa originea tuturor conceptelor în senzaţii externe, nu ca şi cum ne-am putea imagina şi aici ceva inteligibil, ci pentru că atunci în cunoaşterea noastră ar fi cel puţin unitate şi totalitate. — Locke, principalul adept al acestei opinii, luptă împotriva fantasmei conceptelor înnăscute pe care o presupune prezentă la Leibniz, care era însă foarte departe de ea, dar Locke nu remarcă faptul că este la fel de neinteligibilă întipărirea originară a ideilor în suflet sau întipărirea lor abia cu ajutorul obiectelor; şi

nici nu îi trece prin gînd să se întrebe vreodată nu numai dacă nu există în acest sens idei înnăscute cu adevărat, ci şi dacă există în genere o idee înţeleasă în sensul ca ea să fie o senzaţie exercitată asupra sufletului, indiferent de unde ar proveni ea.

Toate aceste confuzii se rezolvă printr-o singură teză, aceea că la origine cunoaşterea noastră este la fel de puţin *a priori* pe cît este *a posteriori,* toată această diferenţiere fiind făcută numai şi numai în raport cu conştiinţa filozofică. Din acelaşi motiv, anume pentru că la origine, adică în privinţa *obiectului* filozofiei — care este *eul* — cunoaşterea nu este nici a *priori,* nici a *posteriori,* ea nici nu poate fi în parte una, iar în parte cealaltă, afirmaţie care în fapt face imposibile orice adevăr sau obiectivitate a cunoaşterii a *priori.* Căci nu numai că suprimă complet identitatea dintre reprezentare şi obiect, dar, întrucît cauza şi efectul nu pot fi identice niciodată, această afirmaţie trebuie să pretindă fie că, oarecum ca un material amorf, lucrurile se modelează în noi potrivit acestor forme originare, fie că, invers, acele forme se orientează după lucruri, pierzîndu-şi astfel orice necesitate. Căci cea de-a treia ipoteză posibilă — potrivit căreia lumea obiectivă şi inteligenţa ar fl ca două ceasuri care, fără să ştie unul de altul şi complet izolate între ele, se află în concordanţă tocmai prin faptul că fiecare îşi continuă mersul regulat -, afirmă ceva cu totul de prisos şl încalcă un principiu de bază al oricărei explicaţii, şi anume de a nu explica in mal multe feluri ceea ce poate fi explicat într-un singur fel, nemaivorbind despre faptul că totuşi nici această lume obiectivă situată complet în afara reprezentărilor inteligenţei nu poate exista decît tot printr-o inteligenţă şi pentru ea, deoarece ea este o expresie a conceptelor.

SECŢIUNEA A PATRA

Sistemul filozofiei practice, conform principiilor idealismului transcendental

Nu ni se pare inutil să începem prin a reaminti cititorilor faptul că ceea ce intenţionăm să edificăm aici nu este o filozofie morală, ci, mai degrabă, deducerea transcendentală a posibilităţii de a gîndi şi de a explica în genere conceptele morale. Reamintim şi faptul că vom investiga la cel mai înalt grad de generalitate ceea ce revine filozofiei transcendentale din filozofia morală, astfel încît vom reduce întregul la cîteva teze şi probleme capitale, dar vom

lăsa aplicaţia asupra unor probleme particulare în sarcina cititorului însuşi care poate afla astfel cu cea mai mare uşurinţă nu numai dacă a înţeles idealismul transcendental, ci şi, ceea ce este esenţial, dacă a învăţat să utilizeze acest tip de filozofie ca instrument de investigaţie.
Prima teză. Abstractizarea absolută, adică începutul conştiinţei, nu poate Jî explicată decît pe baza unei au-todeterminări sau a unei acţiuni a inteligenţei asupra ei înseşi.
Demonstraţie. Presupunem că se cunoaşte ceea ce înţelegem prin abstractizare absolută. Este acţiunea în virtutea căreia inteligenţa se ridică în mod absolut deasupra a ceea ce este obiectiv. întrucît este absolută, această acţiune nu poate fi condiţionată de nici una dintre acţiunile precedente; aşadar, o dată cu ea conexiunea acţiunilor, conexiune în cadrul căreia flecare acţiune care urmează este impusă cu necesitate de cea precedentă, este ca şi întreruptă şi începe o serie nouă.

A spune că o acţiune nu rezultă dintr-o acţiune precedentă a inteligenţei înseamnă că ea nu poate fi explicată pe baza inteligenţei în măsura în care inteligenţa este una determinată şi acţionează într-un mod determinat, dar întrucît trebuie să poată fi explicată în genere, nu poate fi explicată decît pe baza a ceea ce este absolut în inteligenţa însăşi, pe baza ultimului prin-cipiu al oricărei acţiuni din ea.
A spune că o acţiune nu poate fi explicată decît pe baza principiului ultim din inteligenţa însăşi nu trebuie să însemne altceva decît că inteligenţa trebuie să se determine singură pentru această acţiune (întrucît principiul ultim din inteligenţă nu este decît dedublarea ei originară). Aşadar, acţiunea poate fi explicată totuşi, dar nu pornind de la/aptuf-de-a-fi-determinat al inteligenţei, ci pe baza unei autodeterminări nemijlocite.
Dar o acţiune prin care inteligenţa se determină singură înseamnă o acţiune asupra ei înseşi. Aşadar, abstractizarea absolută poate fi explicată doar pe baza unei astfel de acţiuni a inteligenţei asupra ei înseşi, iar întrucît abstractizarea absolută constituie începutul oricărei conştiinţe în timp, nici începutul conştiinţei nu poate fi explicat decît pe baza unei asemenea acţiuni; ceea ce era de demonstrat.
Consecmţe
1. Acea autodeterminare a inteligenţei se numeşte *voinţă* în accepţiunea cea mai generală a cuvîntului. Prin-tr-o intuiţie internă oricine îşi poate demonstra că în fiecare voinţă există o autodeterminare şi că voinţa se manifestă măcar ca o autodeterminare; aici nu ne interesează dacă această manifestare este adevărată sau iluzorie. Nici nu este vorba despre o voinţă determinată, în care ar apărea deja conceptul unui obiect, ci despre autodeterminarea transcendentală, despre ac-

tul originar al libertăţii. Dar cuiva care nu o ştie pe baza propriei intuiţii nu i se poate explica natura acestei autodeterminări.
2. Dacă această autodeterminare este voinţa originară rezultă că inteligenţa îşi devine obiect sieşi numai prin intermediul voinţei.
Actul de voinţă constituie deci rezolvarea deplină a problemei noastre privitoare la modul în care inteligenţa se cunoaşte ca fiind intuitivă. Filozofia teoretică s-a desăvîrşit prin trei acte principale. în primul — actul încă inconştient al conştiinţei de sine — eul era subiect-obiect, fără a fi pentru el însuşi. în cel de-al doilea — actul percepţiei — doar propria activitate obiectivă devenea obiectul eului. în al treilea act, cel al intuiţiei productive, eul îşi devenea obiect sieşi ca perceptiv, adică în calitate de subiect. Atîta vreme cît nu este decît productiv, eul nu e niciodată obiectiv ca eu, tocmai pentru că eul intuitiv vizează întotdeauna altceva decît pe sine şi el însuşi nu se obiectivează dacă este ceva pentru care este obiectiv orice altceva; de aceea, parcurgînd toată etapa producerii, nu am putut ajunge niciodată la obiectivarea de sine ca atare a productivului, a intuitivului; doar intuiţia productivă a putut fi

potenţată (de exemplu, cu ajutorul organizării), nu însă şi intuiţia de sine a eului însuşi. Abia la nivelul voinţei această intuiţie se ridică şi ea la o potentă superioară, căci datorită voinţei eului îşi devine obiect sieşi ca *întreg* ce este, adică în calitate de subiect şi obiect totodată sau productiv fiind. Acest eu productiv se desprinde întrucîtva de eul pur ideal şi acum nu mai poate redeveni ideal, ci pentru eul însuşi este ceea ce este obiectiv veşnic şi în mod absolut.

3. întrucît prin actul autodeterminaţiei eul devine obiect sieşi *ca* eu, se mai pune întrebarea în ce raport se află acest act cu actul originar al conştiinţei de sine care este şi el o autodeterminare, dar nu conduce la acelaşi rezultat.

Cele spuse pînă acum ne-au dat deja o caracteristică distinctivă a amîndurora. în acel prim act nu

exista decît simpla opoziţie dintre determinant şi determinat, care era identică cu opoziţia dintre intuitiv şi intuit. în actul de faţă nu există această simplă opoziţie, ci determinantului şi determinatului *laolaltă* li se opune un intuitiv, iar amîndouă împreună, intuitul şi intuitivul din primul *act,* sint aici *intuitul.*

Temeiul acestei diferenţieri a fost următorul. în primul act eul în genere abia *devenea,* căci el nu este altceva decît ceea-ce-îşi-devine-obiect-sieşi; aşadar, în eu încă nu era o activitate ideală care să poată reflecta totodată la ceea ce lua naştere. în actul de faţă eul *este* deja şi este vorba numai despre faptul că îşi devine obiect sieşi în calitate de ceea ce este deja. în fapt, acest al doilea act al autodeterminaţiei, privit obiectiv, este deci exact ceea ce este actul prim şi originar, cu singura deosebire că în cel de faţă totalitatea celui dinţii devine obiect pentru eu, in timp ce în primul numai ceea ce era obiectiv în el devenea obiectul eului.

Fără îndoială, aici este locul cel mai nimerit să reconsiderăm şi întrebarea, repetată adesea, privitoare la principiul comun datorită căruia se realizează legătura dintre filozofia teoretică şi cea practică.

Acesta este autonomia, care nu este plasată îndeobşte decît în vîrful filozofiei practice şi care, ridicată la rangul de principiu al întregii filozofii, constituie în dezvoltarea ei idealismul transcendental. Deosebirea dintre autonomia originară şi cea despre care este vorba în filozofia practică este însă următoarea: în virtutea celei dintîi eul este absolut autodeterminant, dar fără a fi pentru sine — eul îşi dă legea şi o şi realizează într-una şi aceeaşi acţiune; de aceea nici nu se diferenţiază ca legiuitor, ci priveşte ca într-o oglindă legile doar în produsele lui; în schimb, în filozofia practică, eul — ca fiind ideal — nu este opus celui real, ci se opune deopotrivă celui real şi ideal, dar tocmai de aceea nu mai este ideal, ci *idealizant.* Din acelaşi motiv însă, anume pentru că eului ideal şi real deopotrivă, adică eului productiv, i se opune eul idealizant, eul

productiv nu mai este intuitiv în filozofia practică, adică productiv în *mod inconştient,* ci conştient, adică este *realizant.*

Prin urmare, filozofia practică se bazează cu totul pe dedublarea eului idealizant (care proiectează idealuri) şi a celui realizant. Dar şi realizarea este o producere, aşadar, e chiar ceea ce este intuirea în filozofia teoretică, cu singura deosebire că eul produce aici în mod conştient; după cum, în schimb, în filozofia teoretică eul este şi idealizant, numai că acolo conceptul şi actul, proiectarea şi realizarea sînt unul şi acelaşi lucru.

Din această opoziţie dintre filozofia teoretică şi cea practică se pot trage de îndată mai multe concluzii importante, dintre care le arătăm aici doar pe cele esenţiale.

a) în filozofia teoretică, adică dincolo de conştiinţă, obiectul îmi apare la fel ca în cea practică, adică dincoace de conştiinţă. Deosebirea dintre intuire şi acţiunea liberă este doar aceea că în acţiunea liberă eul este productiv pentru sine. Ca întotdeauna cînd are ca obiect doar eul, *intuitivul* este *pur ideal,* iar *intuitul* este *întregul* eu, adică atît cel ideal, cît şi cel real. Ceea ce acţionează in noi cînd acţionăm în mod liber este exact ceea ce intuieşte în noi sau activitatea intuitivă şi cea practică sînt una singură;

acesta este rezultatul cel mai remarcabil al idealismului transcendental, un rezultat ce oferă cele mai importante clarificări despre caracterul intuirii, precum şi despre cel al acţiunii.
b) Actul absolut al autodeterminaţiei a fost postulat pentru a explica modul în care inteligenţa devine intuitivă pentru sine. Potrivit experienţei pe care o avem în legătură cu aceasta şi pe care am repetat-o de mai multe ori, nu poate să ne surprindă cînd vedem că şi prin acest act ne apare cu totul altceva decît am intenţionat. Străbătând întreaga filozofie teoretică am văzut inteligenţa eşuînd permanent în tentativa de a-şi conştientiza acţiunea ca atare. Şi aici este acelaşi caz. Dar faptul că lumea este cu adevărat obiectivă pentru

inteligenţă se *bazează* tocmai pe acest eşec şi tocmai pe aceea că, intuindu-se pe sine ca fiind productivă, inteligenţa ajunge totodată la conştiinţa deplină. Căci tocmai prin faptul că inteligenţa se intuieşte ca fiind productivă, eul pur ideal se separă de cel care este ideal şi real deopotrivă, aşadar, de cel care este acum cu totul obiectiv şi independent faţă de eul pur ideal, în aceeaşi intuiţie inteligenţa devine productivă în mod conştient, însă ar trebui să se conştientizeze pe sine ca fiind productivă în mod inconştient. Acest lucru este imposibil şi doar de aceea lumea îi apare cu adevărat obiectivă, adică existentă fără aportul ei. Inteligenţa nu va înceta acum să producă, dar produce în mod conştient; aşadar, aici începe o lume complet nouă care, pornind din acest punct, se va desfăşura la infinit. Prima lume, dacă se poate spune astfel, adică lumea generată de producerea inconştientă, cade acum, o dată cu originea ei, întrucîtva dincolo de conştiinţă. Aşadar, inteligenţa nici nu va putea înţelege vreodată nemijlocit faptul că produce din sine acea lume, la fel ca şi pe cea de-a doua, a cărei producere începe în mod conştient. Aşa cum din actul originar al conştiinţei de sine se dezvoltă o întreagă natură, tot astfel din cel de-al doilea sau din actul autodeterminaţiei libere va rezulta o a doua natură a cărei deducere constituie în totalitate obiectul investigaţiei următoare.
Pînă acum am reflectat doar asupra identităţii dintre actul autodeterminaţiei şi cel originar al conştiinţei de sine şi doar asupra unei singure caracteristici distinctive a amîndurora, aceea că ultimul este inconştient, în vreme ce primul este conştient; dar a mai rămas un lucru foarte important pe care trebuie să-l avem în vedere în continuare, anume faptul că acel act originar al conştiinţei de sine cade în *afara oricărui timp,* în vreme ce celălalt, care nu constituie începutul transcendental al conştiinţei, ci începutul ei empiric, survine în mod necesar într-un anumit moment al conştiinţei.

Dar fiecare acţiune a inteligenţei, care survine pentru ea într-un anumit moment pe scara timpului, este, în virtutea mecanismului originar al gîndirii, o acţiune ce trebuie explicată în mod necesar. Totodată însă nu poate fi tăgăduit faptul că acţiunea autodeterminării, despre care este vorba aici, nu poate fi explicată prin nici o acţiune anterioară a inteligenţei — anume pentru că am fost împinşi spre ea ca *temei explicativ, adică ideal* nu însă şi *real* sau în aşa fel încît ea să rezulte în mod necesar dintr-o acţiune anterioară. — într-adevăr, pentru a aminti în treacăt, observăm că atît timp cît am urmărit inteligenţa în producerea ei, flecare acţiune următoare era condiţionată de acţiunea precedentă; de îndată ce am părăsit acea sferă, ordinea s-a răsturnat complet şi a trebuit să deducem condiţia pornind de la condiţionat; aşadar, a fost inevitabil faptul de a ne fi văzut împinşi în cele din urmă către ceva necondiţionat, adică inexplicabil. Dar aceasta nu se poate produce în virtutea legilor de gîndire proprii inteligenţei şi cu atît mai mult cu cît acea acţiune survine într-un anumit moment pe scara timpului. Contradicţia este aceea că acţiunea va fi deopotrivă explicabilă şi inexplicabilă. Pentru această contradicţie trebuie găsit un concept intermediar, care nici nu a apărut pînă acum în sfera cunoaşterii noastre. La rezolvarea problemei procedăm aşa cum am procedat la rezolvarea altor probleme, anume în aşa fel încît să determinăm chestiunea din aproape în aproape pînă cînd nu mai rămîne decît o singură soluţie posibilă.
A spune că o acţiune a inteligenţei este inexplicabilă înseamnă că nu poate fi explicată pe baza unei acţiuni anterioare, iar întrucît nu cunoaştem o altă acţiune decît producerea înseamnă că acţiunea nu poate fi explicată pe baza unei produceri anterioare a inteligenţei. Teza conform căreia acţiunea nu poate fi explicată pe baza unei produceri nu spune că acţiunea este absolut

inexplicabilă. Numai intrucit în inteligenţă nu există altceva în afară de ceea ce produce ea, acel ceva, dacă

nu este o producere, nici nu poate fi în ea; totuşi trebuie să fie în inteligenţă, întrucît pe această bază va fi explicată o acţiune prezentă în ea. Aşadar, acţiunea va putea fi explicată pe baza a ceva care este şi totuşi nu este o producere a inteligenţei.
Această contradicţie nu poate fi aplanată într-un alt mod decît în următorul: acel ceva care conţine temeiul autodeterminaţiei libere trebuie să fie o producere a inteligenţei, dar condiţia negativă a acestei produceri trebuie să se afle în *afara* ei — o producere a inteligenţei pentru că în inteligenţă totul survine numai datorită propriei ei acţiuni, iar o condiţie negativă a producerii în afara inteligenţei pentru că acea acţiune nu poate fl explicată pe baza inteligenţei înseşi în sine şi pentru sine. La rîndul ei, condiţia negativă a acestui ceva, aflată în *afara* inteligenţei, trebuie să fie o deter-minaţie în inteligenţa însăşi — neîndoielnic o determi-naţie negativă, iar întrucît inteligenţa nu este decît o acţiune, ea trebuie să fie o nonacţiune a inteligenţei.
Dacă acel ceva este condiţionat de o nonacţiune, şi anume de o nonacţiune determinată a inteligenţei, el este ceva care poate fl exclus şi făcut imposibil de o acţiune a acesteia, aşadar, este el însuşi o acţiune, şi anume una determinată. Deci inteligenţa va intui o acţiune ca producîndu-se şi o va intui ca pe toate celelalte graţie unei produceri în ea; deci nu se va produce nici o înriurire nemijlocită asupra inteligenţei şi nu va fl în afara ei nici o condiţie pozitivă a intuirii ei, ci ea va fl ca şi mai înainte complet închisă în sine; totuşi ea nu va fi la rîndul ei cauză a acelei acţiuni, ci va conţine doar condiţia negativă a acesteia; astfel, acţiunea va avea loc în mod total independent de ea. într-un cuvînt, acea acţiune nu va fi un temei nemijlocit al unei produceri în inteligenţă, dar şi invers, inteligenţa nu va fi un temei nemijlocit al acelei acţiuni, deşi *reprezentarea* in inteligenţă a unei asemenea acţiuni ca o acţiune independentă de ea şi *însăşi acţiunea* din afara ei vor coexista ca şi cum una ar fi determinată de cealaltă.

Un astfel de raport nu poate fl conceput decît printr-o armonie prestabilită. Acţiunea din afara inteligenţei rezultă cu totul din sine, inteligenţa conţine doar condiţia ei negativă, adică dacă inteligenţa ar acţiona într-un mod determinat, această acţiune nu s-ar mai produce; prin simpla ei nonacţiune inteligenţa nu devine totuşi temei nemijlocit sau pozitiv al acelei acţiuni, căci doar datorită faptului că ea nu acţionează acea acţiune tot nu ar avea loc dacă nu ar mai exista în afara inteligenţei ceva care să conţină temeiul acelei acţiuni. în schimb, reprezentarea sau conceptul acelei acţiuni survine în inteligenţă numai din ea însăşi ca şi cum în afara ei nu ar exista nimic şi totuşi nu ar putea fi în inteligenţă, dacă acea acţiune nu s-ar produce efectiv şi independent de ea; aşadar, şi această acţiune este tot doar un temei indirect al unei reprezentări în inteligenţă. Această intercondiţionare indirectă este ceea ce înţelegem prin armonie prestabilită.
Dar o asemenea armonie nu poate fi concepută decît între subiecţi care au aceeaşi realitate; aşadar, acea acţiune ar trebui să pornească de la un subiect căruia i s-ar atribui exact aceeaşi realitate ca inteligenţei înseşi, adică ar trebui să pornească de la o inteligenţă din afara ei; şi astfel, prin contradicţia evidenţiată mai sus, ne vedem conduşi spre o nouă teză.
A doua teză. Actul autodeterminaţiei sau acţiunea liberă a inteligenţei asupra ei înseşi nu poate Ji explicată decît pe baza acţiunii determinate a unei inteligenţe din afara ei.
Demonstraţie. Aceasta este conţinută în deducţia pe care abia am expus-o şi se *bazează* doar pe două teze, anume că autodeterminaţia trebuie să poată fi explicată şi totodată este inexplicabilă printr-o producere a inteligenţei. Aşadar, în loc să zăbovim mai mult asupra demonstraţiei, trecem de îndată la probleme pe care le vedem rezultînd din această teoremă şi

din demonstraţia făcută pentru ea.

în primul rînd vedem, desigur, *faptul* că o acţiune determinată a unei inteligenţe din afara noastră constituie o condiţie necesară a actului autodeterminaţiei şi, prin aceasta, a conştiinţei, dar nu vedem cum şi în *ce mod* o asemenea acţiune din afara noastră ar putea fi măcar un temei indirect al unei autodeterminaţii libere în noi.
în al doilea rînd. Nu înţelegem cum s-ar produce în genere asupra inteligenţei o înrîurire oarecare din afară, aşadar, nici cum ar fl posibilă asupra ei înriurirea unei alte inteligenţe. Ce-i drept, dificultatea a fost deja preîntâmpinată de deducţia noastră prin aceea că am dedus o acţiune din afara inteligenţei doar ca pe un temei indirect al unei acţiuni în ea. Dar cum se poate imagina oare acel raport indirect sau o asemenea armonie prestabilită tocmai între inteligenţe diferite?
în al treilea rînd. Dacă această armonie prestabilită ar fi explicată, eventual, prin faptul că datorită unei nonacţiuni determinate în mine admit în mod necesar o acţiune determinată a unei inteligenţe din afara mea, este de aşteptat ca acţiunea din afara mea, întrucît este legată de o condiţie contingenţă (nonacţiunea mea), să fie liberă; aşadar, ca şi nonacţiunea să fie liberă. Dar ultima condiţie va fi a unei acţiuni graţie căreia abia îmi apare conştiinţa, iar o dată cu ea, libertatea; cum se poate imagina o nonacţiune liberă înaintea libertăţii?
Aceste trei probleme trebuie rezolvate înainte de a putea avansa cu investigaţia noastră.
Rezolvarea primei probleme. Prin actul autodeterminaţiei, eu îmi voi apărea *ca* eu, deci ca subiect-obiect. Apoi, acel act va fi unul liber; temeiul faptului că mă autodetermin va rezida numai şi numai în mine însumi. Dacă acea acţiune este o acţiune liberă, eu trebuie să fi *vrut* ceea ce îmi apare datorită acestei acţiuni şi trebuie să-mi apară numai pentru că am vrut. Dar ceea ce îmi apare datorită acestei acţiuni este voinţa însăşi (căci eul este o voinţă originară). Aşadar, înainte de a putea acţiona liber, eu trebuie deja să fi vrut voinţa;

şi totuşi conceptul voinţei îmi apare, o dată cu cel al eului, abia datorită acelei acţiuni.
Din acest cerc evident nu se poate ieşi decît atunci cînd voinţa mi se poate obiecta înaintea voinţei. îmi este imposibil să fac aceasta; aşadar, tocmai acel concept al voinţei ar trebui să fie cel care să îmi apară datorită acţiunii unei inteligenţe.
Aşadar, numai o asemenea acţiune din afara inteligenţei, acţiune datorită căreia inteligenţei îi apare conceptul voinţei, poate deveni pentru ea temei indirect al autodeterminării, iar problema ia acum următoarea formă: datorită cărei acţiuni inteligenţei i-ar putea apărea conceptul voinţei?
Nu poate fi o acţiune datorită căreia inteligenţei îi apare conceptul unui obiect real, căci astfel ea ar reveni în punctul pe care tocmai a trebuit să-l părăsească. Aşadar, trebuie să fie conceptul unui obiect posibil, adică a ceva care nu este acum, dar care poate exista în momentul următor. Dar chiar şi astfel încă nu apare conceptul voinţei. Trebuie să fie conceptul unui obiect care poate exista numai dacă îl *realizează* inteligenţa. Doar prin conceptul unui asemenea obiect ceea ce se separă la nivelul voinţei se poate separa în eu şi pentru eul însuşi; căci în măsura în care îi apare acest concept drept concept al unui obiect ce trebuie realizat printr-o acţiune a lui, eul devine pentru sine ideal şi real totodată. Aşadar, prin acest concept eul *poate* măcar să îţi devină obiect sieşi ca inteligenţă. însă doar poate. Pentru ca eul să se manifeste efectiv astfel, trebuie ca el să opună momentul actual (cel al limitării ideale) momentului următor (productiv) şi să coreleze între ele cele două momente. La aceasta eul poate fi constrins numai de faptul că acea acţiune este o cerinţă de a realiza obiectul.
Numai prin conceptul datoriei apare opoziţionarea efectivă a acţiunii prin care se realizează cerinţa, căci condiţia dată acţiunii (conceptul voinţei) este o condiţie a acţiunii ca acţiune *li-beră;* însă condiţia nu poate să contravină celui ce este

condiţionat în aşa fel incit, admiţând condiţia, acţiunea să fie necesară. Voinţa însăşi rămîne întotdeauna liberă şi trebuie să rămînă liberă, dacă e să nu înceteze să fie voinţă. Doar condiţia posibilităţii voinţei trebuie produsă în eu fără aportul lui. Şi astfel vedem rezolvată complet şi contradicţia care constă în aceea că aceeaşi acţiune a inteligenţei trebuie deopotrivă să poată fi şi să nu poată fi explicată. Conceptul ce aplanează această contradicţie este conceptul cerinţei, întrucît cerinţa *explică* acţiunea, *dacă se produce, iară* ca din această cauză ea să *trebuiască* să se producă. Ea poate avea loc de îndată ce eului îi apare conceptul voinţei sau de îndată ce eul se reflectă pe sine, se priveşte în oglinda unei alte inteligenţe; dar ea nu trebuie să aibă loc în mod necesar.

Nu putem să ne consacram de îndată celorlalte consecinţe care rezultă din această rezolvare a problemei noastre, pentru că înainte de toate trebuie să răspundem la întrebarea: Cum poate ajunge la eu acea cerinţă a unei inteligenţe din afara lui? - întrebare care, exprimată mai general, nu înseamnă altceva decît: Cum pot să se înrîurească reciproc inteligenţele în genere?

Rezolvarea celei de-a doua probleme. Mai întîi examinăm această întrebare într-un mod cu totul general şi fără referire la cazul particular pe care îl avem acum în faţă şi asupra căruia aplicaţia se poate face cu uşurinţă şi de la sine.

Nu trebuie să demonstrăm că o înriurire nemijlocită a inteligenţelor este imposibilă conform principiilor idealismului transcendental şi nici o altă filozofie nu a înlesnit înţelegerea unei asemenea înrîuriri. Aşadar, tocmai de aceea nu ne rămine altceva de făcut decît să admitem o înrîurire indirectă între inteligenţe diferite, iar aici este vorba doar despre condiţiile posibilităţii acesteia.

în primul rînd, intre inteligenţele ce se vor înrîuri reciproc în mod liber va trebui să existe deci o armonie prestabilită în privinţa lumii comune pe care ele o re-

prezintă. Căci, întrucît orice determinare survine în inteligenţă numai datorită determinării reprezentărilor ei, inteligenţele care ar intui o lume total diferită nu ar avea absolut nimic comun între ele şi nici un punct de contact în care s-ar putea întîlni. întrucît nu iau decît din mine însumi conceptul de inteligenţă, o inteligenţă pe care o voi recunoaşte ca atare trebuie să aibă aceleaşi condiţii de viziune asupra lumii ca şi mine, iar pentru că diferenţa dintre ea şi mine nu se realizează decît prin individualităţile noastre, amîndurora trebuie să ne fie comun ceea ce rămîne cînd înlătur determinarea acestei individualităţi - adică trebuie să fim identici în privinţa primei limitări, a celei de-a doua şi chiar a celei de-a treia, făcînd abstracţie de determinarea acesteia din urmă.

Dacă însă inteligenţa produce din sine tot ceea ce este obiectiv şi nu există un model comun al reprezentărilor, pe care să îl intuim în afara noastră, concordanţa dintre reprezentările inteligenţelor diferite, atît în privinţa totalităţii lumii obiective, cît şi în privinţa lucrurilor şi modificărilor particulare din acelaşi spaţiu şi timp — singura concordanţă care ne con-strînge să recunoaştem adevărul obiectiv al reprezentărilor noastre —, poate fi explicată exclusiv pe baza naturii noastre comune sau a identităţii limitării noastre primare, precum şi a limitării noastre realizate prin deducţie. Căci aşa cum prin limitarea originară este predeterminat pentru inteligenţa individuală tot ce poate intra în sfera reprezentărilor ei, la fel este predeterminată, prin unitatea acelei limitări, şi concordanţa curentă dintre reprezentările inteligenţelor diferite. Această intuiţie comună constituie fundamentul şi oarecum terenul pe care se produce orice intercondiţionare dintre inteligenţe, un substrat la care tocmai de aceea ele revin permanent de îndată ce se găsesc în dizarmonie în legătură cu ceea ce nu este determinat în mod nemijlocit de către intuiţie. — Numai că nu ne încumetăm aici să mergem mai departe cu explicaţia, eventual, către un principiu absolut care, asemenea unui focar comun al inteligenţelor sau unui creator şi uniformizator

al lor (noţiuni care pentru noi sînt absolut neinteligibile), să conţină temeiul comun al concordanţei dintre reprezentările lor obiective. Ci, cu cît o inteligenţă individuală are toate determinaţiile deduse ale conştiinţei ei, cu atît şi alte inteligenţe au aceleaşi determinaţii, căci ele sînt condiţii ale conştiinţei celei dintîi, şi invers.
Dar inteligenţele diferite nu pot avea în comun decît prima şi cea de-a doua limitare, iar pe cea de-a treia o au doar în genere; căci a treia limitare este tocmai cea datorită căreia inteligenţa este un individ determinat. Aşadar, se pare că tocmai prin această a treia limitare, în măsura în care este determinată, se suprimă toată comuniunea dintre inteligenţe. însă tot această limitare a individualităţii poate condiţiona o armonie prestabilită, dacă pe aceasta o considerăm doar ca fiind opusă celei precedente. Căci dacă prin armonia prestabilită care există în privinţa reprezentărilor lor obiective se admite în inteligenţele diferite ceva comun, în schimb, graţie celei de-a treia limitări, se admite în fiecare individ ceva care este negat tocmai prin aceasta de toate celelalte şi pe care tocmai de aceea celelalte nu îl pot intui ca pe o acţiune proprie; aşadar, nepu-tîndu-l intui ca pe o acţiune proprie, îl intuiesc ca pe o acţiune a unei inteligenţe din afara lor.
Prin urmare, se afirmă că prin limitarea individuală a fiecărei inteligenţe şi prin negarea unei anumite activităţi în ea, această activitate este considerată de ea în mod nemijlocit ca o activitate a unei inteligenţe din afara ei, ceea ce constituie deci o armonie prestabilită de tip *negativ.*
Pentru a demonstra existenţa unei asemenea armonii trebuie demonstrate deci două teze:
1. că trebuie să intuiesc ceea ce nu constituie activitatea *mea* ca pe o activitate a unei inteligenţe din afara mea, numai pentru că nu este a mea şi fără să fie nevoie de o înrîurire directă din afară asupra mea;

2. că prin admiterea individualităţii mele se admite nemijlocit, fără o altă limitare din afară, o negare a activităţii în mine.
în privinţa primei teze trebuie remarcat faptul că nu este vorba decît despre acţiuni conştiente sau libere; libertatea inteligenţei este totuşi îngrădită de lumea obiectivă, după cum în general am demonstrat deja în cele precedente, dar în cadrul acestei îngrădiri inteligenţa este tot neîngrădită, astfel încît activitatea ei se poate îndrepta, de exemplu, către orice fel de obiect; dacă admitem că inteligenţa începe să acţioneze, activitatea ei va trebui să se îndrepte în mod necesar către un obiect determinat, lăsînd libere şi ca şi neatinse toate celelalte obiecte. Dar nu putem să înţelegem modul în care activitatea ei, la origine complet nedeterminată, va fi îngrădită în acest fel, dacă ea a avut posibilitatea să se îndrepte către celelalte obiecte, fapt care, judecind după cele văzute pînă acum, este cu putinţă numai datorită inteligenţelor din afara ei. Aşadar, faptul că intuiesc în genere o activitate a inteligenţelor din afara mea (căci pînă acum cercetarea încă este complet generală) constituie o condiţie a conştiinţei de sine, pentru că este o condiţie a conştiinţei de sine ca activitatea mea să se îndrepte către un obiect determinat. Dar tocmai această orientare a activităţii mele este predeterminată şi deja instituită prin sinteza individualităţii mele. Aşadar, chiar şi prin această sinteză admit deja alte inteligenţe datorită cărora mă intuiesc ca fiind limitat în acţiunea mea liberă, admit deci şi anumite acţiuni ale acestor inteligenţe, fără să mai fie nevoie de o înrîurire aparte, exercitată de ele asupra mea.
Renunţăm să aplicăm această soluţie la cazurile particulare sau să preîntîmpinăm imediat obiecţiile pe care le putem prevedea, întrucît mai întîi vrem să clarificăm cu ajutorul exemplelor doar soluţia însăşi.
Aşadar, spre lămurire, arătăm următoarele. — Printre imboldurile originare ale inteligenţei există şi un imbold spre cunoaştere, iar cunoaşterea este unul din-

tre obiectele către care îşi poate îndrepta activitatea. Presupunînd că acest imbold se exercită, iar el se exercită, fireşte, numai dacă toate obiectele nemijlocite ale activităţii sînt deja ocupate, atunci tocmai prin aceasta activitatea ei este deja limitată; dar acel obiect este în sine tot infinit — aşadar, inteligenţa va trebui să fie şi aici tot limitată; deci, presupunînd că inteligenţa îşi îndreaptă activitatea către un obiect determinat al cunoaşterii, atunci ea fie va inventa, fie va învăţa ştiinţa acestui obiect, adică va ajunge la acest tip de cunoaştere prin intermediul unei înrîuriri străine. Prin ce se instituie aici această înrîurire străină? Doar printr-o negare în ea însăşi; căci fie că este absolut incapabilă să inventeze datorită limitării ei individuale, fie că invenţia a fost deja realizată, aceasta s-a instituit tot prin sinteza individualităţii ei de care ţine şi faptul că ea a început să existe abia în această perioadă determinată. Aşadar, ea se abandonează şi este întrucîtva deschisă înrîuririi străine numai prin negările propriei sale activităţi.
Acum se naşte însă o nouă întrebare, cea mai im portantă din cadrul acestei investigaţii: Cum oare se poate admite ceva pozitiv printr-o simplă negare, astfel încît urmează să intuiesc ceva ce nu constituie activitatea mea ca pe o activitate a unei inteligenţe din afara mea, numai pentru că nu este a mea? Răspunsul este următorul: Pentru a vrea cu adevărat, trebuie să vreau ceva determinat; dar niciodată nu aş putea să vreau ceva determinat dacă aş vrea totul; aşadar, chiar prin intuiţia involuntară trebuie să-mi devină imposibil să vreau totul, ceea ce este însă de neconceput dacă, o dată cu individualitatea mea, deci cu intuiţia mea de sine, în măsura în care este îndeobşte determinată, nu se stabilesc deja puncte-limită ale activităţii mele libere, care atunci nu pot fi obiecte golite de sine, ci doar alte activităţi libere, adică acţiuni ale inteligenţelor din afara mea.
Prin urmare, dacă sensul întrebării este *acesta:* De ce oare ceea ce nu se produce datorită mie trebuie să se

producă într-adevăr (ceea ce constituie totuşi sensul afirmaţiei noastre, cînd, prin negarea unei activităţi determinate într-o inteligenţă, admitem nemijlocit această activitate în mod pozitiv într-o alta)? — răspundem, în felul următor: întrucît domeniul posibilităţii este infinit, tot ceea ce în anumite împrejuri nu este posibil în genere decît graţie libertăţii trebuie să fie şi *real,* chiar dacă doar o inteligenţă va fi limitată *realiter* în acţiunea ei liberă; şi anume, trebuie să fie *real* datorită inteligenţelor din afara ei, astfel încît ei nu îi mai rămîne decît un singur obiect determinat către care îşi îndreaptă activitatea.
Dacă s-ar naşte însă o obiecţie cu privire la acţiunile total neintenţionate, am replica prin aceea că asemenea acţiuni nu fac deloc parte dintre acţiunile libere, aşadar, nici dintre cele care, cît priveşte posibilitatea lor, sînt predeterminate pentru lumea morală, ci sînt simple consecinţe naturale sau fenomene care, precum toate celelalte, sînt determinate în prealabil prin sinteza absolută.
Sau dacă s-ar argumenta în felul următor: admiţînd că însăşi sinteza individualităţii mele determină faptul că intuiesc această acţiune ca fiind a unei alte inteligenţe, prin aceasta nu s-a determinat totuşi şi faptul că acţiunea este săvîrşită tocmai de *acest* individ; la această obiecţie am opune întrebarea următoare: ce este oare acest individ dacă nu tocmai cel care acţionează aşa şi nu altfel, sau din ce se compune conceptul tău despre el dacă nu tocmai din modul său de a acţiona? Totuşi faptul că în genere un altul efectuează această activitate determinată a fost determinat pentru tine numai prin sinteza individualităţii tale; dar tocmai prin faptul că o efectuează, „un altul" devine cel determinat pe care îl concepi. Faptul că intuieşti deci această activitate ca activitate a acestui individ determinat nu a fost determinat prin individualitatea ta, ci prin individualitatea lui, deşi pentru acest lucru nu poţi căuta temeiul decît în autodeterminarea lui liberă

şi de aceea trebuie să îţi şi apară ca fiind absolut contingent faptul că tocmai acest individ este cel care efectuează acea activitate.
Armonia pe care am dedus-o pînă acum şi am făcut-o, fără îndoială, inteligibilă constă deci în aceea că nemijlocit, admiţînd în mine o pasivitate, necesară în vederea libertăţii — pentru că pot ajunge la libertate numai printr-o anumită influenţare din afară —, este admisă o activitate din afara mea ca un corelativ necesar şi aceasta pentru propria mea intuiţie; această teorie este, prin urmare, opusă celei obişnuite, după cum în genere idealismul transcendental ia naştere tocmai prin răsturnarea tipurilor de explicaţii filozofice de pînă acum. Conform reprezentării comune, activitatea din afara mea admite în mine pasivitatea, astfel încît activitatea este originară, iar pasivitatea este dedusă. Potrivit teoriei noastre, pasivitatea admisă nemijlocit prin individualitatea mea constituie condiţia activităţii pe care o intuiesc în afara mea. Să ne imaginăm că asupra totalităţii fiinţelor raţionale este repartizat într-un fel un cuantum de activitate; fiecare dintre acestea are acelaşi drept asupra totalităţii, dar pentru a fi activă măcar în genere, trebuie să fie activă într-un mod determinat; dacă una ar putea lua pentru sine întregul cuantum, pentru toate celelalte fiinţe raţionale, cu excepţia ei, nu ar mai rămîne decît pasivitatea absolută. Aşadar, prin negarea activităţii în ea, activitatea din afara ei este admisă nemijlocit, adică nu numai, eventual, la nivelul ideilor, ci — pentru că tot ce este o condiţie a conştiinţei trebuie să fie intuit în exterior - şi pentru intuiţie, şi anume activitatea din afara ei este admisă exact în măsura în care a fost suprimată în ea.
Trecem la cea de-a doua întrebare rămasă anterior fără răspuns, anume: în ce măsură, chiar prin admiterea individualităţii, se admite în mod nemijlocit şi necesar şi o negare a activităţii? în cea mai mare parte întrebarea a primit deja răspunsul prin cele spuse pînă în prezent.

Existenţa într-un timp determinat şi toate celelalte limitări ale existenţei organice nu ţin numai de individualitate, ci se datorează şi acţiunii înseşi; acţionînd, individualitatea se limitează din nou, astfel încît într-un anumit sens se poate spune că individul devine cu atît mai puţin liber cu cit acţionează mai mult.
Dar pentru a putea măcar începe să acţionez, trebuie să fiu deja limitat. Faptul că activitatea mea liberă nu se îndreaptă iniţial decît către un obiect determinat a fost explicat anterior prin aceea că datorită altor inteligenţe îmi este deja imposibil să vreau totul. Totuşi chiar o pluralitate de inteligenţe nu mă poate pune în imposibilitatea de a vrea o pluralitate de lucruri; trebuie să rezide totuşi numai în mine ultimul temei al faptului că dintre mai multe obiecte B, C şi D îl aleg tocmai pe C. Dar acest temei nu poate rezida în libertatea mea, căci abia prin această limitare a activităţii libere la un obiect determinat devin conştient de mine însumi şi deci liber; aşadar, înainte de a fi liber, altfel spus, înainte de a fi conştient de libertatea mea, trebuie ca libertatea mea să fie deja îngrădită şi mai trebuie, înainte de a fi liber, ca anumite acţiuni libere să fi devenit imposibile pentru mine. De aceasta ţine, de pildă, ceea ce se numeşte talent sau geniu, şi anume nu numai geniu în arte ori ştiinţe, ci şi geniu în acţiuni. Sună amar, dar de aceea nu este cu nimic mai puţin adevărat că, aşa cum nenumăraţi oameni sînt la origine incapabili de funcţiile cele mai înalte ale spiritului, tot astfel nenumăraţi nu vor fi niciodată în stare să acţioneze în mod liber înălţînd spiritul însuşi deasupra legii, înălţare menită numai unei elite puţin numeroase. Tocmai faptul că încă de la origine acţiunile *libere* au devenit imposibile chiar datorită unei necesităţi necunoscute este ceea ce îi sileşte pe oameni să acuze sau să laude cînd dizgraţia sau favoarea naturii, cînd fatalitatea destinului. Rezultatul întregii cercetări poate fi sintetizat cel mai pe scurt astfel:

în vederea intuiţiei de sine originare a activităţii mele libere, această activitate liberă nu poate fi admisă decît cantitativ, adică prin îngrădiri care, întrucît activitatea este liberă şi conştientă,

sînt posibile numai datorită inteligenţelor din afara mea, astfel încît în în-riuririle inteligenţelor asupra mea nu văd altceva decît limitele originare ale propriei mele individualităţi şi ar trebui să le intuiesc chiar dacă nu ar exista cu adevărat alte inteligenţe în afara mea. Faptul că, deşi alte inteligenţe nu sînt admise în mine decît prin negări, trebuie să le recunosc totuşi ca existînd în mod independent de mine nu-l va surprinde pe cel care gîndeşte că acest raport este complet reciproc şi că nici o fiinţă raţională nu se poate adeveri ca atare decît prin recunoaşterea ca atare a altora.

Dacă aplicăm însă în cazul de faţă această explicaţie generală, sîntem conduşi la *rezolvarea celei dea treia probleme.* Anume, dacă orice înrîurire a fiinţelor raţionale asupra mea se instituie prin negarea activităţii libere în mine şi dacă totuşi acea primă înrîurire care constituie condiţia conştiinţei se poate produce mai înainte ca eu să fiu liber (căci abia o dată cu conştiinţa se naşte libertatea), se pune întrebarea cum poate fi îngrădită în mine libertatea chiar înainte de conştiinţa libertăţii. Răspunsul la această întrebare este conţinut parţial deja în cele spuse anterior, iar aici nu adăugăm decît observaţia că acea înrîurire care constituie condiţia conştiinţei nu trebuie concepută, eventual, ca un act izolat, ci permanent, căci permanenţa conştiinţei nu devine necesară nici datorită lumii obiective exclusiv, nici datorită primei în-rîuriri a unei alte fiinţe raţionale, ci de aceasta ţine o înrîurire continuă, pentru a fi reorientat mereu în lumea intelectului — ceea ce se produce datorită faptului că prin înrîurirea unei fiinţe raţionale, nu activitatea inconştientă, ci cea conştientă şi liberă, întrevăzută doar prin lumea obiectivă, se reflectă în sine şi, fiind liberă, devine obiect sieşi. Acea înrîurire continuă este ceea

ce se numeşte educaţie în accepţiunea cea mai largă a cuvîntului, conform căreia educaţia nu se sfîrşeşte niciodată, ci este permanentă, fiind condiţia dăinuirii conştiinţei. Dar este de neînţeles cum de acea înrîurire este în mod necesar permanentă, dacă pentru fiecare individ, chiar mai înainte de a fi liber, nu este negată o anumită cantitate de acţiuni libere (pentru concizie, fie-ne îngăduit să folosim această expresie). Intercon-diţionarea fiinţelor raţionale, intercondiţionare care nu încetează niciodată în pofida libertăţii care se extinde mereu, devine deci posibilă doar prin ceea ce se numeşte diversitate a talentelor şi a caracterelor, care tocmai de aceea, oricît de mult pare a fi împotriva imboldului spre libertate, este totuşi necesară ea însăşi ca o condiţie a conştiinţei. Dar modul în care poate să concorde cu libertatea însăşi acea limitare originară care vizează chiar acţiunile morale şi în virtutea căreia, de exemplu, este imposibil ca un om să atingă de-a lungul întregii sale vieţi un anumit grad de superioritate sau ca el să se elibereze de sub tutela altora, nu trebuie să preocupe filozofia transcendentală care pretutindeni nu are de dedus decît fenomene şi pentru care libertatea însăşi nu este altceva decît un fenomen necesar ale cărui condiţii trebuie să aibă tocmai de aceea o necesitate identică — în vreme ce întrebarea dacă aceste fenomene sînt obiective şi adevărate în sine are tot atît de puţin sens ca şi întrebarea teoretică în legătură cu existenţa lucrurilor în sine.

Aşadar, rezolvarea celei de-a treia probleme constă totuşi în faptul că în mine trebuie să existe încă de la început o nonacţiune liberă, deşi inconştientă, adică negarea unei activităţi care, dacă nu ar fi suprimată la origine, ar fi liberă, dar pe care desigur nu o pot conştientiza ca atare, întrucît a fost suprimată.

O dată cu cea de-a doua teoremă a noastră am reîn-nodat mai întîi firul cercetării sintetice, rupt anterior. După cum am remarcat la timpul potrivit, a treia limitare era aceea care trebuia să conţină temeiul acţiu-

nii prin care eul se admite singur ca fiind intuitiv. Dar tocmai această a treia limitare era cea a individualităţii, prin care erau determinate in prealabil atît existenţa şi înriurirea altor fiinţe raţionale asupra inteligenţei — iar o dată cu aceasta, libertatea, capacitatea de a reflecta

asupra obiectului şi de a deveni conştient de sine —, cît şi întreaga serie de acţiuni libere şi conştiente. Cea de-a treia limitare sau cea a individualităţii este, aşadar, punctul sintetic sau de răscruce dintre filozofia teoretică şi cea practică şi abia acum am ajuns de fapt pe tărîmul celei din urmă, iar cercetarea sintetică o ia de la început.
întrucît limitarea individualităţii şi, o dată cu ea, cea a libertăţii au fost instituite iniţial numai prin faptul că inteligenţa era nevoită să se intuiască drept individ organic, aici se vede şi motivul pentru care în mod involuntar şi printr-un fel de instinct universal am considerat ca expresie vizibilă şi cel puţin ca temei ipotetic al talentului şi chiar al caracterului ceea ce este contingent în cazul organizării, în principal constituţia particulară şi configuraţia celor mai nobile organe.
Adaosuri
în cadrul cercetării pe care abia am întreprins-o am lăsat în mod intenţionat nedezbătute mai multe chestiuni secundare care cer să primească un răspuns acum, după încheierea cercetării principale.
1. S-a afirmat că prin inrîurirea altor inteligenţe asupra unui obiect poate deveni imposibilă orientarea inconştientă a activităţii libere asupra acelui obiect. Cu această afirmaţie s-a presupus deja faptul că obiectul în sine şi pentru sine nu este capabil să conştientizeze activitatea ce se orientează către el, nu pentru că, eventual, obiectul s-ar comporta absolut pasiv faţă de acţiunea mea — ceea ce totuşi nici nu este dat ca fiind cert, deşi încă nu s-a demonstrat contrarul —, ci doar

pentru că, văzut pentru sine şi fără înrîurirea prealabilă a unei inteligenţe, obiectul nu este capabil să reflecte în sine activitatea liberă ca atare. Aşadar, ce se adaugă oare prin înrîurirea unei inteligenţe asupra obiectului şi ce nu are obiectul în sine şi pentru sine?
Pentru răspunsul la această întrebare ne este dat în cele de mai sus cel puţin un element. Voinţa nu se *bazează,* ca producerea, pe simpla opoziţie dintre activitatea ideală şi cea reală, ci pe poziţia dublă dintre activitatea ideală, pe de o parte, şi activitatea ideală şi cea reală, pe de altă parte. La nivelul voinţei, inteligenţa este deopotrivă idealizantă şi reali-zantă. Chiar dacă ar fi doar realizantă, ea ar exprima în obiect un concept pentru că în orice realizare există o activitate ideală în afara celei reale. întrucît nu este deci doar realizantă, ci, chiar în mod independent de realizare, este şi ideală, ea poate exprima în obiect nu numai un concept, ci printr-o acţiune liberă trebuie să exprime în el un concept al conceptului. în măsura în care producerea se *bazează* doar pe *simpla* opoziţie dintre activitatea ideală şi cea reală, conceptul trebuie să aparţină într-atît esenţei obiectului însuşi încît să nici nu mai poată fi diferenţiat de acesta; conceptul nu merge mai departe decit merge obiectul, ambele trebuie să se epuizeze reciproc. în schimb, într-o producere care conţine o *activitate ideală a activităţii ideale,* conceptul ar trebui să depăşească în mod necesar obiectul sau să se ridice oarecum deasupra acestuia. Dar acest lucru nu este posibil decît prin faptul că acel concept care depăşeşte obiectul poate fi epuizat doar într-un alt obiect, in afara celui dinţii, adică prin faptul că între acel obiect şi un altul există acelaşi raport care există intre *mijloc şi scop.* Aşadar, este conceptul conceptului, iar acesta însuşi este conceptul unui scop care există în afara obiectului şi care i se adaugă prin producerea liberă. Căci nici un obiect nu are în sine şi pentru sine un scop în afara lui, întrucît, chiar dacă există obiecte care au finalitate, acestea nu pot avea finalitate decît

în relaţie cu ele însele, fiind propriul lor scop. Numai produsul artistic, in sensul mai larg al cuvîntului, are un scop exterior sieşi. Aşadar, cu cît inteligenţele trebuie să se limiteze reciproc în cadrul acţiunii, iar acest lucru este la fel de necesar ca şi conştiinţa însăşi, cu atît şi produsele artistice trebuie să apară în sfera intuiţiilor noastre externe. Cu aceasta încă nu am

răspuns la o întrebare, fără îndoială, importantă pentru idealismul transcendental: *Cum* sînt posibile produsele artistice?
Dacă obiectului i se adaugă conceptul conceptului prin faptul că o activitate liberă şi conştientă se orientează către obiect şi dacă, în schimb, în obiectul producerii oarbe conceptul trece nemijlocit în obiect şi nu poate fi diferenţiat de el decît prin conceptul conceptului — care însă nu-i poate apărea inteligenţei decît abia datorită unei înrîuriri exterioare —, atunci obiectul intuiţiei oarbe nu va putea împinge reflecţia mai departe, adică spre ceva independent de el, oprind deci inteligenţa la nivelul simplului fenomen; în schimb produsul artistic care, fireşte, la început nici nu este decît intuiţia mea, prin faptul că exprimă conceptul unui concept va împinge în mod nemijlocit reflecţia către o *inteligenţă din afara ei* (căci doar o astfel de inteligenţă este capabilă de conceptul potenţat), iar, prin aceasta, către ceva absolut independent *de ea.* Aşadar, numai datorită produsului artistic inteligenţa poate fi împinsă către ceva care nu este tot obiect, deci produsul ei, ci către ceva cu mult superior oricărui obiect, anume către o *intuiţie* exterioară ei, care, pentru că nu poate deveni niciodată ceva intuit, este pentru inteligenţă primul lucru absolut obiectiv şi complet independent de ea. Obiectul care împinge reflecţia către ceva exterior oricărui obiect opune înrîuririi libere o rezistenţă ideală invizibilă prin care, tocmai de aceea, nu se reflectă în sine activitatea obiectivă, productivă, ci, deopotrivă, activitatea ideală şi productivă. Aşadar, nu poate fi decît natură acolo unde întîmpină rezistenţă

doar forţa care este acum obiectivă şi se manifestă drept fizică potrivit deducţiei; dar acolo unde se reflectă în sine activitatea conştientă, adică acea activitate ideală a celei de-a treia potente, există în mod necesar ceva invizibil în afara obiectului, care face absolut imposibilă o orientare oarbă a activităţii către obiect.
Anume, nu poate fi vorba despre faptul că prin în-rîurirea exercitată de o inteligenţă asupra obiectului este suprimată în mod absolut libertatea mea în privinţa acestuia, ci numai despre faptul că rezistenţa invizibilă pe care o întîmpin într-un astfel de obiect mă constringe să iau o decizie, adică să mă autolimitez, sau despre faptul că activitatea altor fiinţe raţionale, în măsura în care este fixată sau înfăţişată prin intermediul obiectelor, serveşte la a mă determina să mă autodetermin şi ar fi de explicat doar modul în care pot să vreau ceva determinat.
2. *Numai datorită faptului că există inteligenţe în afara mea mi se obiectivează lumea în genere.*
Tocmai am arătat că numai înriuririle unor inteligenţe asupra lumii sensibile mă constrîng să admit ceva ca fiind absolut obiectiv. Nu despre aceasta este vorba acum, ci despre faptul că totalitatea obiectelor nu devine reală pentru mine decît prin aceea că există inteligenţe în afara mea. Nu este vorba nici despre ceva care s-ar datora abia obişnuinţei sau educaţiei, ci despre faptul că încă de la origine reprezentarea obiectelor din afara mea nici nu poate să-mi apară altfel decît datorindu-se inteligenţelor din afara mea. Căci
a) faptul că în genere reprezentarea a ceva *din-afa-ra-mea* poate să apară numai sub înrîurirea unor inteligenţe — exercitată fie asupra mea, fie asupra obiectelor din lumea sensibilă, asupra cărora întipăreşte pecetea lor —, rezultă deja din aceea că în sine şi pentru sine obiectele nu sînt în afara mea, căci acolo unde există obiecte sînt şi eu, iar însuşi spaţiul în care le intuiesc nu există la origine decît în mine. Singurul lucru originar *dinqfara-mea* este o *intuiţie* exterioară

mie şi aici este punctul în care idealismul originar se transformă pentru prima dată în realism.
b) însă faptul că în particular numai o intuiţie în afara mea mă sileşte să reprezint *obiectele* ca existînd în *afara* mea şi independent de mine (căci ca să-mi apară ca atare, obiectele trebuie să fie deduse ca fiind necesare — dacă într-adevăr pot fi deduse) poate fi demonstrat în felul

următor.
De faptul că există într-adevăr obiecte în afara mea, adică independent de mine, pot fi convins numai prin aceea că ele există şi atunci cînd nu le intuiesc. De faptul că obiectele au existat înaintea lui, individul nu poate fi convins doar prin implicarea lui într-un anumit punct al succesiunii, pentru că aceasta este o simplă urmare a celei de-a doua limitări a lui. Singura obiectivitate pe care lumea o poate avea pentru individ constă în aceea că lumea a fost intuită de inteligenţele din afara lui. (Tocmai de aici se poate deduce şi faptul că pentru individ trebuie să existe situaţii de nonin-tuire.) Aşadar, armonia pe care am prestabilit-o anterior în privinţa reprezentărilor involuntare ale diferitelor inteligenţe trebuie dedusă totodată ca singura condiţie în care lumea se obiectivează pentru individ. Pentru individ celelalte inteligenţe sînt întrucîtva eternele sprijinitoare ale universului şi cu cît există mai multe in-teligenţe, cu atît sînt mai multe oglinzi indestructibile ale lumii obiective. Lumea este independentă de mine, deşi doar eu o admit, căci ea rezidă pentru mine în intuiţia altor inteligenţe a căror lume comună este modelul a cărui singură concordanţă cu reprezentările mele constituie adevărul. într-o cercetare transcendentală nu vrem să invocăm evidenţa faptului că discordanţa dintre reprezentările noastre şi cele ale altora ne face să ne îndoim imediat de obiectivitatea lor şi nici evidenţa faptului că piatra de încercare pentru fiecare fenomen neaşteptat o constituie intrucîtva reprezentările altora, ci numai pe aceea că eul poate obiectiva şi intuiţia, la fel ca pe orice altceva, tot numai cu ajutorul obiectelor

exterioare care nu pot fi decît inteligenţele din afara noastră, adică tot atîtea intuiţii ale intuirii noastre.
Aşadar, din cele spuse pînă acum rezultă chiar de la sine că o fiinţă raţională izolată nu ar putea ajunge nu numai la conştiinţa libertăţii, ci nici la conştiinţa lumii obiective ca atare şi deci că numai inteligenţele din afara individului şi o intercondiţionare neîncetată cu acestea împlinesc întreaga conştiinţă, o dată cu toate determinaţiile ei.
Abia acum am rezolvat complet sarcina de a afla modul în care eul se cunoaşte pe sine ca fiind intuitiv. *Voinţa* (cu toate determinaţiile care îi aparţin conform celor spuse pînă acum) este acţiunea prin care intuirea însăşi este complet admisă în conştiinţă.
Potrivit metodei cunoscute a ştiinţei noastre ne apare acum noua
E. Sarcina:
de a explica prin ce este obiectivată, la rîndul ei, voinţa de către eu
Rezolvare
I
A treia teză. La origine voinţa se îndreaptă în *mod necesar către un obiect exterior.*
Demonstraţie. Prin actul liber al autodeterminaţiei eul distruge întrucîtva toată materia reprezentării lui, eli-berîndu-se complet de ceea ce este obiectiv; numai astfel voinţa devine, de fapt, voinţă. Dar de acest act ca atare eul nu ar putea deveni conştient dacă, la rîndul ei, voinţa nu s-ar obiectiva pentru el. Acest lucru nu este însă posibil decit dacă un obiect al intuiţiei devine expresie evidentă a voinţei Iul. Dar fiecare obiect al in-

tuiţiei este unul determinat; aşadar, el ar trebui să fie acest obiect determinat doar pentru că şi în măsura în care eul şi-ar exprima voinţa in acest mod determinat. Numai astfel eul ar deveni cauză proprie a materiei reprezentării lui.
Dar apoi, acţiunea care determină obiectul nu poate fi absolut identică cu obiectul însuşi, căci acţiunea ar fi atunci o producere oarbă, o simplă intuire. Deci acţiunea ca atare şi obiectul trebuie să poată fi diferenţiate în continuare. înţeleasă ca atare, acţiunea este însă concept. Dar faptul că obiectul şi conceptul pot fi diferenţiate în continuare este posibil numai prin aceea că obiectul există independent de această acţiune, adică prin aceea că obiectul este un obiect

exterior. — în schimb, obiectul nu devine pentru mine exterior decît datorită voinţei, căci voinţa este voinţă doar în măsura în care se îndreaptă către ceva independent de ea.
Aici se explică deja ceea ce voi explica mai pe larg în continuare, şi anume de ce eul nici nu poate să se manifeste producînd un obiect în ceea ce priveşte substanţa lui şi de ce la nivelul voinţei orice producere apare, mai degrabă, doar ca o formare sau plăsmuire a obiectului. Demonstraţia noastră a pus totuşi în evidenţă că pentru eu voinţa ca atare nu se poate obiectiva decît orien-tîndu-se către un obiect exterior, dar încă nu am explicat de unde provine acea orientare însăşi.
în cazul acestei întrebări presupunem deja că intuiţia productivă dăinuie prin propria-mi voinţă sau că voinţa însăşi mă constrînge să reprezint obiecte determinate. Dacă nu este realitate, nu este nici voinţă. Aşadar, voinţa produce nemijlocit o opoziţie prin faptul că, pe de o parte, devin conştient de libertate, deci şi de infinitate datorită voinţei, iar pe de altă parte, mă reîntorc permanent la finitudine datorită constrîngerii de a reprezenta. Aşadar, o dată cu această contradicţie trebuie să se nască o activitate care oscilează între

infinitate şi finitudine. Numim totuşi această activitate imaginaţie doar de dragul conciziei şi fără ca prin aceasta să căutăm să afirmăm fără argumente ceea ce se numeşte îndeobşte imaginaţie — fie o activitate ce oscilează între finitudine şi infinitate, fie, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, o activitate intermediară între teoretic şi practic, aşa cum vom demonstra mai departe în legătură cu toată această problemă. Aşadar, în acea oscilaţie facultatea pe care o numim totuşi imaginaţie va produce chiar în mod necesar ceva care oscilează el însuşi între infinitate şi finitudine şi care deci nici nu poate fi înţeles decît ca atare. Produsele de acest tip sînt ceea ce numim *idei* — în opoziţie cu conceptele —; tocmai de aceea în acea oscilaţie imaginaţia nu este intelect, ci raţiune, iar ceea ce, la rîndu-i, se cheamă îndeobşte raţiune teoretică nu este altceva decit imaginaţia aflată în slujba libertăţii. Faptul că ideile sînt însă simple obiecte ale imaginaţiei şi există doar în acea oscilaţie dintre finitudine şi infinitate rezultă din aceea că, devenite obiecte ale intelectului, conduc la acele contradicţii irezolvabile pe care Kant le-a prezentat sub numele de antinomii ale raţiunii şi a căror existenţă se *bazează* fie numai pe faptul că reflectăm asupra obiectului, caz în care obiectul este finit în mod necesar, fie numai pe faptul că reflectăm chiar asupra reflectării, obiectul redevenind infinit în mod nemijlocit, întrucît este însă evident că, dacă depinde numai de orientarea liberă a reflecţiei ca obiectul unei idei să fie finit sau infinit, în sine obiectul însuşi nu poate fi nici finit, nici infinit, este necesar ca acele idei să fie într-adevăr simple produse ale imaginaţiei, adică ale unei activităţi care nu produce nici ceva finit, nici ceva infinit.
Modul în care însă, la nivelul voinţei, eul face trecerea de la idee la obiectul determinat fie şi numai în gînd (căci nici nu se pune încă întrebarea cum este obiectiv posibilă o asemenea trecere) nu poate fi înţeles

dacă nu există iarăşi ceva intermediar care să constituie pentru acţiune tocmai ceea ce gîndirea înţelege prin simbol în cazul ideilor sau prin schemă în cazul conceptelor. Acest intermediar este *idealul.*
Prin opoziţia dintre ideal şi obiect, eului îi apare în primul rind opoziţia dintre obiectul cerut de activitatea idealizată şi obiectul impus gîndirii prin constrîngere; dar prin această opoziţie apare nemijlocit imboldul de a transforma obiectul aşa cum este în obiectul aşa cum ar trebui să fie. Numim activitatea ce apare aici un imbold pentru că, pe de o parte, este liberă, iar pe de altă parte, izvorăşte totuşi nemijlocit şi fără o altă reflecţie dintr-un sentiment; or, cele două elemente realizează laolaltă conceptul de imbold. Anume, acea stare a eului care oscilează între ideal şi obiect este o stare a sentimentului, căci este o stare a faptului-de-a-fi-li-mitat pentru sine. Dar în orice sentiment se simte o contradicţie şi nu se poate simţi absolut nimic

decît o contradicţie internă în noi înşine. Prin fiecare contradicţie este dată nemijlocit condiţia activităţii; după ce însă îi este dată condiţia, activitatea izvorăşte fără vreo altă reflecţie şi, dacă ea este şi o activitate liberă, ceea ce nu este, de exemplu, producerea, este tocmai de aceea şi numai în această măsură un imbold.

Aşadar, orientarea către un obiect exterior se manifestă printr-un *imbold,* iar acest imbold ia naştere nemijlocit din contradicţia dintre eul idealizant şi cel intuitiv şi vizează nemijlocit refacerea identităţii suprimate a eului. Acest imbold trebuie să aibă o cauzalitate necesară pe toată durata conştiinţei de sine (căci întotdeauna deducem toate acţiunile eului drept condiţii ale conştiinţei de sine, pentru că, numai prin intermediul lumii obiective, conştiinţa de sine nu este împlinită, ci este dusă doar pînă în punctul în care ea *poate* să înceapă; dar din acest punct nu poate fi condusă mai departe decît prin acţiuni libere); se pune doar întrebarea *cum* poate avea cauzalitate acel imbold.

Evident, aici se postulează o tranziţie de la ceea ce este (pur) ideal la ceea ce este obiectiv (ideal şi real

totodată). Mai întîi căutăm să stabilim condiţiile negative ale unei asemenea tranziţii, iar apoi vom trece la cele pozitive sau la acele condiţii în care tranziţia are loc cu adevărat.

A. a) Prin libertate, eului ideal i se deschide nemijlocit perspectiva infinităţii cu atît mai mult cu cît este transpus în limitare numai prin lumea obiectivă; dar el nu poate să transforme infinitatea în obiectul său fără să o limiteze; la rîndul ei, infinitatea nu poate fi limitată în mod absolut, ci numai în vederea acţiunii, astfel încît, atunci cînd eventual se realizează idealul, ideea poate fi extinsă mai departe şi aşa la infinit. Deci idealul este valabil întotdeauna doar pentru momentul actual al acţiunii; ideea însăşi, care redevine infinită mereu în reflectarea asupra acţiunii, nu poate fi realizată decît într-o progresie infinită. Numai prin faptul că libertatea este limitată în fiecare moment şi totuşi redevine infinită în fiecare moment în virtutea aspiraţiei ei, este posibilă conştiinţa libertăţii, adică însăşi permanenţa conştiinţei de sine. Căci libertatea este cea care întreţine continuitatea conştiinţei de sine. Dacă reflectez la producerea timpului în acţiunea mea, atunci timpul devine pentru mine desigur o mărime discontinuă, compusă din momente. însă în acţiunea însăşi el este pentru mine întotdeauna continuu; cu cît acţionez mai mult şi reflectez mai puţin, cu atît el devine mai continuu.

Aşadar, acel imbold nu poate avea cauzalitate decît în *timp,* ceea ce constituie prima determinaţie a tranziţiei. întxucît însă timpul poate fi conceput în mod obiectiv numai într-o permanentă succesiune de reprezentări, în care fiecare reprezentare este determinată de precedenta, o asemenea succesiune trebuie să aibă loc şi în această producere liberă; numai că reprezentările nu au între ele raportul existent între cauză şi efect, ci — pentru că în fiecare acţiune conştientă există un concept al conceptului, altfel spus, conceptul unui scop — reprezentările se află în rapor-

tul care se stabileşte între mijloc şi scop, ultimele două concepte manifestîndu-se faţă de cele de cauză şi efect aşa cum se manifestă conceptul conceptului faţă de conceptele simple în genere. Tocmai din cauză că există o condiţie a conştiinţei libertăţii rezultă că eu nu pot ajunge nemijlocit la realizarea unui scop, ci numai prin mai mulţi intermediari.

b) S-a stabilit că acţiunea nu trebuie să treacă în mod absolut în obiect, căci atunci ea ar fi o intuire, ci obiectul trebuie să rămînă întotdeauna exterior, adică diferit de acţiunea mea; cum se poate concepe aceasta?

Potrivit subpunctului a), imboldul nu poate avea cauzalitate decît în timp. Obiectul este însă opusul libertăţii; dar el trebuie determinat cu ajutorul libertăţii; aşadar, aici este o contradicţie. Fie în obiect o deter-minaţie = a; atunci libertatea reclamă determinaţia opusă = -a. Pentru libertate aceasta nu este o contradicţie; în schimb, este pentru intuiţie. Pentru aceasta din

urmă, contradicţia nu poate fi suprimată decît prin intermediul universal, timpul. Dacă aş putea produce pe -a în afara oricărui timp, tranziţia nu ar putea fi reprezentată, iar a şi -a ar fi concomitente. Dar trebuie să existe in momentul următor ceva care nu este acum şi numai astfel este posibilă o conştiinţă a libertăţii. Dar în timD nu poate fi percepută nici o succesiune fără ceva permanent. Tranziţia de la a la -a în cadrul reprezentărilor mele suprimă identitatea conştiinţei; aşadar, identitatea trebuie produsă tot pe parcursul tranziţiei. Această identitate produsă în cursul tranziţiei este substanţa, iar aici este punctul în care acest concept, ca şi celelalte categorii ale relaţiei, este admis, printi-o reflecţie necesară, şi la nivelul conştiinţei comune, în acţiune eu îmi apar ca fiind complet liber să modific toate determinaţiile lucrurilor; dar obiectul nu este ceva diferit de determinaţiile lui şi totuşi ne imaginăm obiectul, în ciuda oricăror variaţii ale determi-naţiilor lui, ca fiind acelaşi, altfel spus, ca substanţă. Aşadar, substanţa nu este nimic altceva decît purtă-

toarea tuturor acelor determinaţii şi constituie de fapt doar expresia reflectării permanente asupra devenirii obiectului. întrucît trebuie să ne imaginăm în mod necesar o tranziţie a obiectului dintr-o singură stare în cea opusă atunci cînd ne reprezentam ca acţionînd asupra obiectelor, nici nu putem să ne apărăm decît ca modificînd determinaţiile *contingente,* nu însă şi ceea ce este substanţial în lucruri.
c) Abia am afirmat că modificînd determinaţiile contingente ale lucrurilor, acţiunea mea trebuie să fie însoţită de o reflecţie permanentă asupra obiectului care se modifică. Dar reflecţia nu există fără a întîmpina o rezistenţă. Aşadar, pentru ca acţiunea liberă să se producă însoţită de o reflecţie continuă, acele determinaţii contingente nu trebuie să se modifice fără a opune rezistenţă. Chiar de aici rezultă şi faptul că determinaţiile contingente ale lucrurilor sînt cele care îmi limitează acţiunea în privinţa acestora; tocmai astfel se explică de ce aceste proprietăţi secundare ale lucrurilor (care constituie o expresie a limitării determinate), de pildă, duritatea, moliciunea ş.a.m.d., nici nu există pentru simpla intuiţie.
Dar condiţiile negative, deduse pînă acum, ale tranziţiei de la subiectiv la obiectiv nu explică şi modul în care se produce efectiv tranziţia, altfel spus, cum şi în ce condiţii sînt nevoit să o reprezint. Se înţelege de la sine că o asemenea tranziţie nici nu se poate produce fără o relaţie permanentă între ideal şi obiectul determinat conform acestuia, relaţie care nu este posibilă decît cu ajutorul intuiţiei, dar care nu rezultă ea însăşi din eu, ci doar oscilează între două reprezentări opuse ale eului, între reprezentarea proiectată în mod liber şi cea obiectivă; de aceea trecem imediat la principala sarcină a acestei cercetări.
B. în vederea acestei cercetări revenim la prima cerinţă. Printr-o acţiune liberă trebuie determinat ceva în lumea obiectivă.

Totul în lumea obiectivă nu este decît în măsura în care în ea este intuit de eu. Aşadar, a spune că se modifică ceva în lumea obiectivă nu înseamnă decît că se modifică ceva în intuiţia mea, iar acea cerinţă este = cu aceea că printr-o acţiune liberă în mine trebuie să fie determinat ceva în intuiţia mea externă.
Modul în care ceva poate trece din sfera libertăţii în lumea obiectivă ar fi absolut de neînţeles dacă această lume este ceva subzistent in sine; ar fi de neînţeles chiar şi prin intermediul unei armonii prestabilite, care, la rindul ei, nu ar fi posibilă decît printr-un al treilea termen ale cărui modificări comune ar fi inteligenţa şi lumea obiectivă, aşadar, nu ar fi posibilă decît prin ceva care ar suprima orice libertate de acţiune. Prin faptul că lumea însăşi nu este decît o modificare a eului, cercetarea dobîndeşte un curs cu totul nou. în acest caz întrebarea este următoarea: Cum poate fi determinat ceva în mine printr-o activitate liberă, de vreme ce nu sînt liber şi sînt intuitiv? - A spune că activitatea mea liberă are o cauzalitate înseamnă că o intuiesc ca avînd o cauzalitate. Eul care *acţionează* se diferenţiază de eul care *intuieşte;* totuşi

ambele trebuie să fie identice in relaţie cu obiectul; ceea ce este admis în obiect de eul care acţionează trebuie admis şi în eul care intuieşte; eul activ trebuie să îl determine pe cel intuitiv. Căci nu ştiu cu adevărat că eu sînt cel ce acţionează acum decît pe baza identităţii eului activ cu cel care intuieşte acţiunea şi o conştientizează. Eul care acţionează (aşa pare) nu *ştie,* ci doar acţionează, este doar obiect; numai eul care intuieşte ştie şi tocmai de aceea este doar subiect. Dar oare cum se realizează aici identitatea ca în obiect să fie admis tocmai ceea ce este în subiect, iar în subiect tocmai ceea ce este admis în obiect? -

Vom anticipa mai întîi ceea ce este general în răspunsul la această întrebare, urmînd ca explicaţia mai amănunţită asupra fiecărui punct să o dăm însă ulterior.

Eul care acţionează in mod liber trebuie să determine ceva în eul care intuieşte în mod obiectiv. Ce este atunci eul care acţionează în mod liber? După cum ştim, orice acţiune liberă se bazează pe dubla opoziţie dintre eul ideal, pe de o parte, şi cel ideal şi real deopotrivă, pe de altă parte. — Dar ce este oare eul care intuieşte? — Tocmai acest eu ideal şi real totodată, care constituie ceea ce este obiectiv în acţiunea liberă. *Aşadar, dacă admitem acea activitate ideală, opusă celei productive, eul care acţionează în mod liber şi cel care intuieşte sînt diferiţi, dar sint una, dacă facem abstracţie de această activitate.* Fără îndoială, acesta este punctul asupra căruia trebuie să ne concentrăm atenţia cu precădere şi în care trebuie să căutăm temeiul identităţii pe care am postulat-o între *eul* activ în mod liber şi *eul* intuitiv în mod obiectiv.

Dar, dacă vrem să ne lămurim pe deplin în această privinţă, trebuie să ne reamintim că tot ceea ce am dedus pînă în prezent ţinea doar *de fenomen* sau era doar condiţia în care eul trebuia să-şi apară sieşi; aşadar, nu avea aceeaşi realitate cu eul însuşi. Ceea ce tocmai încercăm să explicăm acum, anume modul in care eul care *acţionează* poate determina ceva in eul care *ştie,* altfel spus toată această opoziţie dintre eul activ şi cel intuitiv ţine, fără îndoială, numai de *fenomenul* eului, şi nu de eul însuşi. Eul trebuie *să-şi apară* sieşi ca şi cum acţiunea lui ar determina ceva în intuirea lui sau mai curînd în lumea exterioară, întrucît el nu conştientizează intuirea. Presupunînd aceasta, următoarea explicaţie va fi suficient de inteligibilă.

Am stabilit o opoziţie între eul activ în mod liber şi cel intuitiv în mod obiectiv. Dar această opoziţie nu se produce obiectiv, adică în eul în sine, căci eul care acţionează este tocmai cel intuitiv, dar care aici este, totodată, intuit şi obiectivat, iar prin aceasta, *activ.* Dacă aici eul care intuieşte (cu activitatea lui ideală şi reală în acelaşi timp) nu ar fi, totodată, şi intuit, acţiunea ar apărea tot ca o intuire; şi invers, faptul că intuirea

apare ca o acţiune îşi are temeiul numai în aceea că eul nu este aici doar intuitiv, ci, fiind intuitiv, este şi intuit. Intuitivul intuit este însuşi eul activ. Aşadar, nu trebuie să ne gîndim la o intermediere între eul activ şi cel care intuieşte în exterior, deci nici la o intermediere între eul care acţionează liber şi lumea exterioară. Mai degrabă, dacă la origine acţiunea şi intuirea nu ar fi unul şi acelaşi lucru ar fi absolut neinteligibil modul în care o acţiune a eului poate determina o intuire externă. Acţiunea mea, atunci cînd de pildă configurez un obiect, trebuie să fie deopotrivă o intuire şi invers, intuirea mea trebuie să fie în acest caz şi o acţiune; numai *eul* nu poate vedea această identitate, deoarece ceea ce este intuitiv în mod obiectiv nu este aici intuitiv pentru eu, ci intuit, suprimîndu-se deci pentru eu acea identitate dintre eul activ şi cel intuitiv. Modificarea care se produce în lumea exterioară datorită acţiunii libere trebuie să se producă exclusiv în conformitate cu legile intuiţiei productive şi ca şi cum libertatea nu ar avea nici un aport în acest sens. Intuiţia productivă acţionează oarecum cu totul izolat şî produce în virtutea legilor ei proprii ceea ce tocmai se produce acum. Temeiul faptului că pentru eu această producere nu apare ca o *intuire* rezidă numai în aceea că aici conceptul

(activitatea ideală) se opune obiectului (activitatea obiectivă), în timp ce în intuiţie ambele, atît activitatea subiectivă, cît şi cea obiectivă, sînt una. Dar faptul că aici conceptul premerge obiectului se datorează tot numai fenomenului. Dacă însă conceptul premerge obiectului doar pentru fenomen, iar nu în mod obiectiv sau real, atunci şi acţiunea liberă ca atare ţine numai de fenomen, iar obiectiv este doar intuitivul. — Deci aşa cum se poate spune că, în vreme ce credeam că intuiesc, acţionam de fapt, tot astfel se poate spune că aici, în vreme ce cred că acţionez asupra lumii exterioare, intuiesc de fapt, iar tot ce apare în acţiune în afara intuirii ţine în fond tot numai de fenomenul a ceea ce este obiectiv în exclusivitate, de

fenomenul intuirii; şi invers, separind de acţiune tot ce nu ţine decît de fenomen, nu mai rămîne decît intuirea.

Căutăm acum să explicăm şi să clarificăm şi pe alte laturi rezultatul pe care l-am dedus pînă în prezent şi pe care credem că l-am demonstrat îndeajuns.

Cînd idealistul transcendental afirmă că nu există o tranziţie de la obiectiv la subiectiv, că la origine ambele sînt una, iar obiectivul e doar un subiectiv obiectivat, există într-adevăr o întrebare fundamentală la care el are de răspuns: Cum este totuşi posibilă o tranziţie inversă, de la subiectiv la obiectiv aşa cum am fost nevoiţi să admitem în cazul acţiunii? Dacă în fiecare acţiune va trece în natura ce există independent de noi un concept pe care l-am proiectat în mod liber — dar dacă această natură nu există efectiv într-un mod independent de noi —, cum poate fi concepută această tranziţie?

Fără îndoială, numai prin faptul că facem ca lumea să ni se obiectiveze abia prin însăşi această acţiune. Acţionăm în mod liber, iar lumea devine existentă independent de noi — aceste două teze ar trebui reunite în chip sintetic.

Dacă lumea nu este altceva decît intuirea noastră, fără îndoială că lumea ni se obiectivează cînd ni se obiectivează intuirea noastră. Dar se afirmă că intuirea noastră ni se obiectivează abia o dată cu acţiunea, iar ceea ce numim o acţiune nu este decît fenomenul intuirii noastre. Presupunînd aceasta, nu va mai fi surprinzătoare teza noastră conform căreia ceea ce ne apare ca o acţiune asupra lumii exterioare nu este altceva, din punct de vedere idealist, decît o intuire continuată. Astfel, de exemplu, dacă printr-o acţiune se produce o modificare oarecare în lumea exterioară, această modificare, privită în sine, este o intuiţie ca oricare alta. Aici deci, intuirea însăşi este elementul obiectiv, care stă la baza fenomenului; latura ei care ţine de fenomen este acţiunea asupra lumii sensibile

concepute în mod independent; aşadar, în mod obiectiv aici nu este o tranziţie de la subiectiv la obiectiv, la fel cum nu exista o tranziţie de la obiectiv la subiectiv. Dar eu nu-mi pot apărea ca intuitiv fără a intui ceva subiectiv care trece în sfera obiectivului.

întreaga cercetare în legătură cu aceasta poate fi redusă la principiul universal al idealismului transcendental, potrivit căruia în cunoaşterea mea subiectivul nu poate fi determinat niciodată de către obiectiv. în cadrul acţiunii, un obiect este conceput în mod necesar ca fiind determinat de o cauzalitate pe care o exercit conform unui concept. Cum ajung să îl concep în mod necesar? Chiar dacă admit fără explicaţie că obiectul este determinat de acţiunea mea în chip nemijlocit, astfel încît între obiect şi acţiunea mea există acelaşi raport care există între efect şi cauză — cum de este el determinat şi pentru reprezentarea mea şi de ce sînt nevoit să intuiesc obiectul tocmai aşa cum îl determinasem prin acţiunea mea? Acţiunea mea este aici obiectul, căci acţiunea este opusul intuirii sau al cunoaşterii. Dar această acţiune, acest obiectiv trebuie să determine ceva în cunoaşterea mea, în intuirea mea. Acest lucru este imposibil conform principiului pe care abia l-am indicat. Cunoaşterea mea despre acţiune nu poate fi determinată de acţiune, ci mai degrabă invers, orice acţiune, ca tot ceea ce este obiectiv, trebuie să fie încă de la origine o cunoaştere, o intuire. Acest lucru este atît de evident şi de limpede încît singura dificultate care mai poate fi întîmpinată rezidă, eventual, în modul în care trebuie conceput cum ceea ce este în mod obiectiv o intuire se transformă într-o acţiune, în vederea fenomenului. Reflecţia trebuie să se îndrepte aici în trei direcţii:

a) spre ceea ce este *obiectiv,* spre *intuire,*
b) spre ceea ce este *subiectiv,* care este tot o intuire, însă o intuire a intuirii (pe cea dintâi o numim intuiţie obiectivă spre deosebire de aceasta, care este *ideală),*
c) spre *fenomenul* obiectivului. Dar deja s-a demonstrat că acel obiectiv, intuirea, nu poate apărea fără

ca idealul, conceptul intuiţiei, să preceadă intuiţia însăşi. Dar dacă acest concept al intuiţiei premerge intuiţiei înseşi astfel încît aceasta este determinată de el, intuirea este o producere în virtutea unui concept, adică o acţiune liberă. Ce-i drept însă, conceptul premerge intuiţiei înseşi numai în vederea obiectivării intuiţiei; aşadar, nici acţiunea nu este decît fenomenul intuirii, iar ceea ce este obiectiv în ea constituie producerea în sine, abstracţie făcînd de conceptul premergător ei.
Căutăm să clarificăm acest lucru cu ajutorul unui exemplu. O modificare oarecare se produce în lumea exterioară din cauza mea. Mai întîi să reflectăm doar asupra producerii acestei modificări în sine: faptul că în lumea exterioară se produce ceva nu înseamnă, fără îndoială, decît că eu produc acel ceva, căci în lumea exterioară nu există absolut nimic decît datorită a ceea ce produc. în măsura în care această producere a mea este o intuire şi nimic altceva, conceptul nu este premergător modificării înseşi; dar în măsura în care însăşi această producere va redeveni obiect, conceptul *trebuie* să fie premergător. *Obiectul* care va apărea aici este producerea însăşi. Aşadar, în producerea însăşi, adică în obiect, conceptul nu este premergător intuiţiei; el îi este premergător doar pentru eul ideal, pentru eul care se intuieşte pe sine ca fiind intuitiv, adică numai în vederea fenomenului.
Aici se vădeşte şi de unde provine acum, mai întîi, diferenţa dintre obiectiv şi subiectiv, dintre un *în-sine* şi un simplu *fenomen,* diferenţă pe care nici nu o stabilisem pînă în prezent. Aceasta pentru că abia aici avem ceva cu adevărat obiectiv, anume ceea ce conţine temeiul a tot ceea ce este obiectiv, activitatea ideală şi reală totodată, care acum nu mai poate redeveni niciodată subiectivă şi s-a desprins complet de eul pur ideal, în această activitate, în măsura în care este obiectivă, idealul şi realul sînt una şi sînt simultane; dar în măsura în care ea apare şi reprezintă acum doar activitatea reală în opoziţie cu activitatea pur ideală, intui-

tivă, căreia i se opune, conceptul o premerge şi, numai în această măsură, ea este o acţiune.
în urma acestor explicaţii s-ar mai putea ivi o singură întrebare: Cum poate fi intuitivă inteligenţa în genere, după ce în filozofia teoretică încheiasem producerea în privinţa ei? Răspundem: a fost încheiată doar producerea în măsura în care era subiectivă, dar inteligenţa, în măsura în care este obiectivă, nu poate fi niciodată altceva decît este, anume subiect şi obiect deopotrivă, adică productivă, cu singura rezervă că producerea trebuie să se efectueze în limitele activităţii ideale, opuse celei productive; însă pînă acum nu am dedus încă acest ultim punct.
Dar pentru a ne pune de acord cu conştiinţa comună ne mai întrebăm cum ajungem totuşi să considerăm liberă acea acţiunea obiectivă, întrucît, după cum am dedus, ea constituie o activitate complet oarbă. Aceasta se datorează exclusiv aceleiaşi iluzii prin care ni se obiectivează şi lumea obiectivă. Căci faptul că însăşi acea acţiune ţine doar de lumea obiectivă (aşadar, are chiar aceeaşi realitate cu aceasta) rezultă din aceea că ea devine o acţiune numai datorită obiectivizării. Pornind din acest punct, chiar idealismul teoretic apare într-o lumină nouă. Dacă lumea obiectivă este un simplu fenomen, tot astfel e şi ceea ce este obiectiv în acţiunea noastră şi invers, numai cînd lumea are realitate, atunci are şi ceea ce este obiectiv în cadrul acţiunii. Aşadar, este una şi aceeaşi realitate cea pe care o vedem în lumea obiectivă şi în acţiunea noastră asupra lumii sensibile. Această coexistenţă, ba chiar această condiţionare reciprocă a acţiunii obiective şi a realităţii lumii, strict delimitate între ele şi interdependente, constituie un rezultat cu totul specific idealismului transcendent şi imposibil de

obţinut într-un alt sistem.
în ce măsură *este* deci *activ* eul în lumea exterioară? El este activ numai datorită acelei identităţi dintre existenţă şi fenomen, care a fost deja exprimată în con-

ştiinţa de sine. — Eul e doar prin faptul că se manifestă; cunoaşterea sa este o existenţă. Propoziţia: eu = eu nu spune altceva decît că eu care *ştiu* sînt acelaşi eu care *sînt,* cunoaşterea mea şi existenţa mea se epuizează reciproc, subiectul conştiinţei şi cel al activităţii sînt una. Deci în virtutea aceleiaşi identităţi, şi cunoaşterea mea despre acţiunea liberă este identică cu însăşi acţiunea liberă; sau propoziţia: eu mă intuiesc ca acţionînd în mod obiectiv = cu propoziţia: eu sînt activ în mod obiectiv.
II
Dacă însă, aşa cum de-abia am dedus şi am demonstrat, ceea ce apare ca o acţiune nu este in sine decît o intuire, rezultă că orice acţiune trebuie îngrădită permanent de legile intuiţiei şi că nu poate fi intuit ca producîndu-se printr-o acţiune liberă ceea ce este imposibil conform legilor naturii — fapt ce constituie o nouă dovadă a acelei identităţi. Dar tranziţia de la subiectiv la obiectiv, tranziţie care se petrece efectiv cel puţin la nivelul fenomenului, conţine ea însăşi o contradicţie în raport cu legile naturii. Ceea ce e de intuit ca acţionînd asupra realului trebuie să apară el însuşi ca fiind real. De aceea nu mă pot intui ca acţionînd nemijlocit asupra obiectului, ci doar ca acţionînd prin intermediul materiei pe care însă, acţionînd, trebuie să o intuiesc ca fiind identică cu mine însumi. Materia ca organ nemijlocit al activităţii libere, îndreptate către exterior, este trup organic care trebuie să apară, aşadar, capabil de mişcări libere şi aparent arbitrare. Acel imbold care are cauzalitate în acţiunea mea trebuie să apară în mod obiectiv ca un *imbold natural* care ar acţiona chiar fără nici o libertate şi ar produce pentru sine ceea ce poate să producă graţie libertăţii. Ca să pot să intuiesc însă acest imbold ca pe un imbold natural trebuie să îmi apar în mod obiectiv ca fiind împins spre acţiune de o constrîngere a organizării (de

durere, în sensul cel mai general), iar orice acţiune, pentru a fi obiectivă, trebuie să fie în legătură, prin oricîţi intermediari, cu o constrîngere fizică, ea însăşi necesară ca o condiţie a apariţiei libertăţii.
Apoi, modificarea avută în vedere în lumea exterioară se produce doar întîmpinînd rezistenţa permanentă a obiectelor, aşadar, în mod succesiv. Fie modificarea D: ea va fi condiţionată de modificarea C drept cauză a ei, iar aceasta de B ş.a.m.d.; adesea, toată această serie de modificări trebuie să se deruleze înainte de a se putea produce modificarea finală D. Rezultatul complet poate surveni abia în momentul în care toate condiţiile lui sînt date în lumea exterioară; în caz contrar există o contradicţie în raport cu legile naturii. Ceva ale cărui condiţii nu pot fi date absolut deloc în natură trebuie să fie pur şi simplu imposibil. Dacă însă libertatea, pentru a fi obiectivă, este cu totul identică cu intuirea şi e complet subordonată legilor acesteia, tocmai condiţiile în care poate apărea libertatea suprimă şi libertatea însăşi; prin faptul că în manifestările ei libertatea este un fenomen natural, ea poate fi şi explicată conform legilor naturii şi este suprimată *ca* libertate tocmai prin aceasta.
Deci, sarcina stabilită mai sus, privitoare la modul în care voinţa însăşi este obiectivată la rîndul ei de către eu, şi anume *ca* voinţă, nu a fost rezolvată prin cele spuse pînă acum, căci tocmai datorită faptului că se obiectivează, voinţa încetează să mai fie voinţă. Aşadar, nu va exista nicidecum un fenomen al libertăţii absolute (în voinţa absolută) dacă nu există un alt fenomen în afara celui pur obiectiv, care nu este altceva decit *imboldul natural.*
Motivul pentru care ne-am intricat în această contradicţie nu este altul decît acela că pînă acum am luat în considerare numai ceea ce este obiectiv în voinţă, latura ei orientată spre exterior, care trece fără vreo altă mijlocire în lumea exterioară, intrucît, după cum ştim acum,

nu este la origine decît o intuire, aşadar,

obiectiv nici nu este o voinţă. Dacă însă este vorba despre modul în care se obiectivează pentru eu *întreaga voinţă* (nu numai acea activitate obiectivă, ideală şi reală totodată — care este cuprinsă în aceasta şi care, potrivit deducţiilor pe care abia le-am făcut, nu poate fi liberă -, ci şi activitatea ideală, opusă ei), trebuie găsit un fenomen în care *cele două* activităţi să apară ca fiind opuse.

Dar activitatea care constituie latura obiectivă a voinţei *vizează* în mod necesar ceva *exterior,* întrucît ea e tot o activitate *intuitivă.* Ceea ce este însă subiectiv în voinţă sau activitatea pur ideală are ca obiect nemijlocit chiar acea activitate ideală şi reală totodată, care constituie tocmai de aceea ceea ce este obiectiv în voinţa însăşi; activitatea pur ideală nu vizează deci nimic exterior, ci doar ceea ce este obiectiv în voinţa însăşi.

Aşadar, activitatea *ideală* cuprinsă în voinţă va putea fi obiectivată de către eu numai ca activitate care vizează ceea ce este obiectiv în *sine* în voinţă, dar acest obiectiv însuşi nu va fi obiectivat decît ca o activitate îndreptată spre ceva exterior, diferit de voinţă.

Or, în *sine,* adică privită în puritatea ei (şi doar ca atare este obiectivă pentru activitatea ideală), activitatea obiectivă din voinţă nu este altceva decît *autodeterminare în genere.* Obiectul activităţii ideale din voinţă nu este deci nimic altceva decît însăşi *autodeterminarea pură* sau eul însuşi. Aşadar, activitatea ideală cuprinsă în voinţă este obiectivată de către eu datorită faptului că el o obiectivează ca pe o activitate îndreptată doar către pura autodeterminare în *sine;* în schimb, activitatea obiectivă este obiectivată de către eu numai datorită faptului că o obiectivează ca pe o *activitate îndreptată* către ceva *exterior, şi anume orbeşte* (căci numai astfel este intuitivă).

Pentru a găsi, aşadar, acel fenomen prin care întreaga voinţă este obiectivată de către eu, trebuie

1. să reflectăm la acea activitate îndreptată doar către pura autodeterminare în sine şi să ne întrebăm cum poate deveni obiect al eului o asemenea activitate.

Pura autodeterminare în sine — făcînd abstracţie de orice contingenţă care i se adaugă abia o dată cu orientarea acelei activităţi intuitive, aici obiective, către ceva exterior —, nu este altceva, după cum am şi spus, decît însuşi eul pur, aşadar, elementul comun pe care se conturează întrucîtva toate inteligenţele, unicul *înşine* pe care îl au comun toate inteligenţele. în acel act de voinţă originar şi absolut pe care l-am postulat drept condiţie a oricărei conştiinţe, pura autodeterminare devine deci, în mod nemijlocit, obiect al eului, şi nimic în plus nu este conţinut în acest act. Dar chiar acel act de voinţă originar este absolut liber, deci cu mult mai puţin poate fi dedus din punct de vedere teoretic (ca fiind necesar) actul prin care acel prim act devine şi el obiect al eului sau prin intermediul căruia eul însuşi conştientizează la rindul lui acea activitate îndreptată către pura autodeterminare. Totuşi el constituie condiţia persistenţei conştiinţei. Aşadar, acea obiectivare a activităţii ideale nu poate fi explicată numai printr-o cerinţă. Activitatea ideală, îndreptată doar către autodeterminarea pură, trebuie să devină obiect al eului printr-o *cerinţă* care nu poate fi alta decît *aceasta:* Eul nu *trebuie* să vrea altceva decît însăşi autodeterminarea pură; căci prin această cerinţă i se vădeşte drept obiect acea activitate pură, îndreptată numai către autodeterminarea în sine. Dar însăşi această cerinţă nu este altceva decît imperativul categoric sau legea morală pe care Kant o exprimă astfel: Trebuie să vrei doar ceea ce pot vrea toate inteligenţele. Dar ce pot vrea toate inteligenţele nu e decît pura autodeterminare însăşi, pura legitate. Aşadar, prin legea morală, eului i se obiectivează autodeterminarea pură, ceea ce este pur obiectiv în orice voinţă, în măsura în care nu este *decît* obiectiv, nu şi intuitiv, adică îndreptat către ceva exterior (empiric). Numai în această măsură este vorba despre legea morală în filozofia

transcendentală, căci şi legea morală este dedusă doar ca o condiţie a conştiinţei de sine. Iniţial, această lege nu mi se adre-

sează în măsura în care sînt o inteligenţă determinată — mai degrabă, ea doboară tot ceea ce ţine de individualitate şi o distruge complet pe aceasta —, ci mi se adresează, mai curind, ca unei inteligenţe în genere, vizind latura ce are ca obiect în mod nemijlocit ceea ce este pur obiectiv în mine, ceea ce este etern — nu însă şi acest obiectiv însuşi în măsura în care este îndreptat către un contingent diferit şi independent de eu — şi tocmai de aceea ea constituie şi singura condiţie în care inteligenţa devine conştientă de conştiinţa ei.

2. Acum reflecţia trebuie să se orienteze spre activitatea obiectivă, îndreptată către ceva exterior, aflat în afara perimetrului voinţei înseşi, şi să întrebe cum devine obiect al eului această activitate.

Dar la această întrebare am răspuns deja în mare parte mai sus şi aici nu putem încerca deci decît să prezentăm răspunsul dintr-o perspectivă nouă.

Activitatea obiectivă, îndreptată către ceva diferit de voinţă şi existent în afara ei, trebuie opusă în conştiinţă activităţii ideale, îndreptate tocmai către cea obiectivă considerată doar ca atare şi în măsura în care aceasta este o pură autodeterminare.

Dar acea activitate ideală nu a putut deveni obiect al eului decît printr-o *cerinţă.* Aşadar, ca opoziţia să fie deplină, activitatea obiectivă trebuie să se obiectiveze *de la sine,* adică fără vreo cerinţă, şi trebuie *pre supus* că ea se obiectivează. Faptul prin care eul o obiec tivează ca pe o activitate îndreptată către ceva exterior faţă de care se află în acelaşi raport în care se află activitatea ideală faţă de ea, trebuie să fie, aşadar, o necesitate, iar întrucît nu poate fi totuşi decit o activi tate, trebuie să fie un simplu *imbold natural,* aşa cum am dedus în cele precedente (I), un imbold natural care acţionează de-a dreptul orbeşte, aidoma intuiţiei productive, şi nu e, în sine, nicidecum o voinţă, ci de vine voinţă doar prin opoziţia cu voinţa pură, îndrep tată numai către autodeterminarea în sine. Acest im bold, întrucît datorită lui devin conştient de mine nu-

mai ca individ, este cel numit în morală imbold egoist, iar obiectul lui este ceea ce se numeşte fericire în sensul cel mai larg.

Nu există un comandament sau un imperativ al fericirii. Este absurd să concepem unul, căci ceea ce se produce de la sine, adică potrivit unei legi naturale, nu trebuie să fie impus. Acel imbold spre fericire (pentru concizie îl numim astfel, dar dezvoltarea mai amănunţită a acestui concept ţine de sfera moralei) nu este altceva decit activitatea obiectivă, obiectivată ea însăşi de către eu şi care vizează ceva independent de voinţă, deci un imbold care este la fel de necesar ca însăşi conştiinţa libertăţii.

Prin urmare, activitatea al cărei obiect nemijlocit este însăşi autodeterminarea pură nu poate fi conştientizată decît în opoziţie cu o activitate al cărei obiect este ceva exterior, către care ea se îndreaptă de-a dreptul orbeşte. Aşadar, există la fel de necesar cum există o conştiinţă a voinţei, o opoziţie intre ceea ce reclamă activitatea care este îndreptată numai către autodeterminarea în sine şi care devine obiect sieşi datorită legii morale şi ceea ce reclamă imboldul natural. Această opoziţionare trebuie să fie reală, adică ambele acţiuni — cea impusă de voinţa pură devenită obiect sieşi şi cea reclamată de imboldul natural — trebuie să apară în conştiinţă ca fiind la fel de posibile. Deci potrivit legilor naturale nu ar trebui să se producă nici o acţiune, căci ambele se suprimă. Aşadar, dacă se produce o acţiune, şi se produce cu atit mai mult cu cît persistă conştiinţa, acţiunea nu se poate produce potrivit legilor naturale, adică în mod necesar, ci numai printr-o autodeterminare liberă, adică printr-o activitate a eului, activitate care — oscilînd între ceea ce am numit pînă acum activitate subiectivă şi activitate obiectivă şi făcîndu-le să se determine intre ele fără a fi *determinată* şi ea însăşi — produce

condiţiile in care, de îndată ce acestea sînt date, acţiunea, care niciodată nu este altfel decit *determinată,* se produce de-a dreptul orbeşte şi intrucîtva de la sine.

Acea opoziţie dintre acţiuni la fel de posibile în conştiinţă constituie deci condiţia în care chiar actul de voinţă absolut poate deveni la rindul lui obiect al eu-lui. Dar acea *opoziţie* este tocmai ceea ce transformă voinţa absolută în *arbitrar:* aşadar, *arbitrarul* e fenomenul voinţei absolute căutat de noi — nu însăşi voinţa originară, ci actul de libertate absolut, devenit obiect, act cu care începe orice conştiinţă.

De faptul că există o libertate a voinţei conştiinţa comună se poate convinge numai prin arbitrar, adică prin aceea că în fiecare voinţă conştientizăm o opţiune între elemente opuse. Dar afirmăm că arbitrarul nu este însăşi voinţa absolută — căci aceasta, aşa cum am demonstrat în cele spuse anterior, nu se îndrepta decît către pura autodeterminare în sine —, ci este doar fenomenul voinţei absolute. Aşadar, dacă libertate este = arbitrar, nici libertatea nu este însăşi voinţa absolută, ci doar fenomenul acesteia. Despre voinţă, concepută in mod absolut, nu se poate spune deci nici că e liberă, nici că nu e liberă, căci absolutul nu poate fi conceput ca acţionînd în virtutea unei legi care să nu-i fi fost deja prescrisă prin necesitatea internă a caracterului său. întrucît în actul de voinţă absolut eul nu are drept obiect decit autodeterminarea ca atare, pentru voinţă, concepută în mod absolut, nu este posibilă nici o derogare de la această autodeterminare; aşadar, dacă se poate numi liberă, voinţa este absolut liberă, căci ceea ce este imperativ pentru voinţa fenomenală constituie pentru voinţa absolută o lege care reiese din necesitatea caracterului său. Dar dacă îşi va apărea sieşi, absolutul — în virtutea a ceea ce are obiectiv — trebuie să îşi apară dependent de altceva, de un element străin. Totuşi această dependenţă nu aparţine absolutului însuşi, ci numai fenomenului lui. Acest element străin de care este dependentă voinţa absolută în vederea fenomenalizării sale este imboldul natural, in opoziţie cu care însă legea voinţei pure se transformă într-un imperativ. Privită însă în mod absolut,

voinţa nu are la origine alt obiect decît pura autodeterminare, adică pe sine însăşi. Aşadar, pentru ea nici nu poate exista o datorie, o lege care *să ceară* ca ea *săjie* obiect sieşi. Legea morală şi libertatea, în măsura în care aceasta din urmă constă în arbitrar, nu sînt deci nici ele decît condiţia fenomenului acelei voinţe absolute care constituie orice conştiinţă, iar în această măsură, sînt şi condiţia conştiinţei devenite obiect sieşi. Prin acest rezultat, fără a fi intenţionat de fapt, am rezolvat totodată acea problemă ciudată care pînă acum, departe de a fi rezolvată, de-abia dacă a fost înţeleasă în mod corespunzător; mă refer la problema libertăţii transcendentale. în această problemă nu se pune întrebarea dacă eul este absolut, ci dacă e liber în măsura în care *nu este absolut,* ci *este empiric.* Dar tocmai prin rezolvarea noastră se dovedeşte faptul că voinţa poate fi numită *liberă* în sens transcendental numai atita vreme cît este *empirică* sau se *manifestă.* Căci în măsura în care este absolută, voinţa este chiar mai presus de *libertate* şi, departe de a fi supusă unei legi oarecare, ea este, mai degrabă, sursa oricărei legi. Dar în măsura in care se manifestă, voinţa absolută, pentru a se manifesta *ca* absolută, nu poate apărea decît graţie arbitrarului. Acest fenomen, arbitrarul, nu mai poate fi explicat deci în mod obiectiv, căci nu este nimic obiectiv care să aibă realitate în sine, ci subiectivul absolut, intuiţia voinţei absolute înseşi, prin care aceasta îşi devine obiect sieşi la infinit. Dar abia acest fenomen al voinţei absolute constituie libertatea propriu-zisă sau ceea ce se înţelege îndeobşte prin libertate, întrucît în acţiunea liberă eul se intuieşte pe sine la infinit ca voinţă absolută şi la potenţa supremă el *însuşi* nu este decit această intuiţie a voinţei absolute, acel fenomen al arbitrarului este la fel de cert şi neîndoielnic ca şi eul însuşi. — Şi invers, fenomenul arbitrarului nu poate fi conceput decît ca o voinţă absolută care se manifestă însă în limitele finitudinii şi este, prin urmare, o dezvăluire, tot reiterată în noi, a

voinţei

absolute. Ce-i drept însă, putem gîndi că, dacă pornind de la fenomenul arbitrarului am vrea să deducem regresiv ceea ce stă la baza lui, am găsi cu greutate explicaţia corectă a acestuia, deşi Kant în *Doctrina dreptului* a arătat cel puţin opoziţia dintre voinţa absolută şi arbitrar, chiar dacă nu a indicat adevăratul raport dintre arbitrar şi cea dintîi — ceea ce constituie un nou argument pentru superioritatea metodei care nu presupune nici un fenomen ca fiind *dat,* ci caută să îl cunoască pe fiecare abia pe baza temeiurilor lui, ca şi cum ar fi complet necunoscut.

Chiar o dată cu aceasta se risipesc însă şi toate dubiile care se puteau desprinde, eventual, din premisa generală a libertăţii de voinţă şi care vizau afirmaţia dezvoltată mai sus, aceea că eul obiectiv, care se manifestă acţionînd, nu este în sine decît intuitiv. Căci predicatul libertăţii nu i se atribuie acelui eu *pur* obiectiv şi care se manifestă în mod cu totul mecanic atît în cursul acţiunii, cît şi în cel al intuirii, eu care este *determinat* în orice acţiune liberă, ci libertatea i se poate atribui şi i se atribuie doar eului care oscilează între subiectivul şi obiectivul voinţei, eu care-1 determină pe unul prin celălalt sau *care se determină pe sine la cea de-a doua potentă,* în vreme ce obiectivul, doar determinat în relaţie cu libertatea, mai este încă — în sine şi pentru sine, sau făcînd abstracţie de determinant — ceea ce a fost anterior, anume o simplă intuire. Aşadar, dacă reflectez numai la activitatea obiectivă ca atare, in eu există o simplă necesitate naturală; dacă reflectez numai la activitatea subiectivă, în eu există doar o voinţă absolută, care, potrivit caracterului ei, nu are alt obiect decît autodeterminarea în sine; în fine, dacă reflectez la activitatea care, depăşindu-le pe cele două, determină deopotrivă activitatea subiectivă şi activitatea obiectivă, în eu există arbitrarul, iar o dată cu acesta, libertatea voinţei. Pe baza acestor orientări diferite ale reflecţiei iau naştere diverse sisteme despre libertate, dintre care unul tăgăduieşte pur şi simplu

libertatea, celălalt o admite doar în raţiunea pură, adică în acea activitate ideală care vizează nemijlocit autodeterminarea (ipoteză în care sintem nevoiţi să admitem pentru toate acţiunile determinate contrare raţiunii un simplu repaus lipsit de temei al acesteia din urmă, ceea ce însă suprimă chiar orice libertate a voinţei), în vreme ce al treilea deduce o activitate care le depăşeşte pe cele două, pe cea ideală şi pe cea obiectivă, şi pe care o consideră drept singura căreia îi poate reveni libertatea.

Nici nu există o predeterminare pentru acest eu absolut determinant, ci doar pentru eul intuitiv, obiectiv. Faptul că însă pentru acesta din urmă este predeterminată orice acţiune în măsura în care trece în lumea exterioară poate prejudicia eul — care, dincolo de orice fenomen, este absolut determinant — tot atît de puţin ca faptul că în natură totul este predeterminat, întru-cît, în raport cu ceea ce este liber, obiectivul este un simplu fenomen care nu are în sine nici o realitate şi este, asemenea naturii, doar fundamentul extern al acţiunii eului. Căci din faptul că o acţiune este predeterminată în privinţa fenomenului sau a activităţii pur intuitive nu pot să induc că ea este astfel şi în privinţa activităţii libere, întrucît cele două sînt cu totul inegale ca rang, şi anume astfel încît fenomenul pur e complet independent de determinant, de nonfenomenul, aşa cum şi invers însă, determinantul este complet independent de fenomen, iar fiecare pentru sine — primul pe baza liberului arbitru, însă celălalt pentru că deja a fost determinat astfel — acţionează şi continuă să-şi exercite influenţa numai potrivit legilor sale specifice; dar această independenţă din raporturile dintre cele două, deşi ele sînt in concordanţă, este posibilă numai datorită unei *armonii prestabilite.* Aşadar, aici este punctul in care apare mai întîi armonia prestabilită — dedusă deja de noi mai devreme — dintre eul liber-determinant şi eul intuitiv, cele două fiind astfel separate între ele încît nici nu ar fi posibilă o influenţă reciprocă a lor dacă

un factor din afara lor nu ar fundamenta o concordanţă între ele. Dar pînă acum nici nu sîntem în măsură să explicăm ce este acest al treilea factor şi, mulţumiţi deocamdată doar cu indicarea şi prezentarea acestui punct, cel mai înalt al întregii cercetări, trebuie să aşteptăm să-l clarificăm în continuare prin alte investigaţii.

Mai remarcăm doar faptul că, deşi există o predeterminare în privinţa eului liber-determinant - după cum am şi afirmat în cele de mai sus cerind o negare originară a libertăţii ca o condiţie necesară a individualităţii şi, indirect, a intercondiţionării dintre inteligenţe —, această predeterminare nu poate fi concepută totuşi decît tot printr-un unic act originar al libertăţii, act care, desigur, nu e conştientizat şi pentru care trebuie să ne trimitem cititorii la cercetările lui Kant in legătură cu răul originar.

Dacă cuprindem încă o dată cu privirea întreaga evo ' luţie a cercetării de pînă acum, observăm că am încercat să explicăm mai intîi premisa conştiinţei comune care, situată pe treapta cea mai de jos a abstractizării, face diferenţa între obiectul asupra căruia se exercită o acţiune şi însuşi cel care o exercită sau care acţio nează, diferenţă care a dat naştere întrebării privitoare la modul în care obiectul poate fi determinat de cel care acţionează asupra lui. Am răspuns că *obiectul asupra căruia se acţionează* şi *acţiunea însăşi* sînt una, anume ambele nu sînt decit o intuire. De aici rezulta că la nivelul voinţei nu aveam decit *un singur determinat,* anume eul intuitiv care este şi activ. Aşadar, acest obiectiv care acţionează şi lumea exterioară nu existau la origine independent, ci ceea ce fusese admis în unul fusese admis tocmai prin aceasta şi în celălalt. Dar acestui pur obiectiv i se opunea în conştiinţă un subiectiv care devine obiectul eului prin cerinţa absolută, în vreme ce obiectivul pur devenea obiectul eului prin-tr-o orientare spre exterior, complet independentă de eu. Aşadar, nu exista o acţiune prin care *întreaga voinţă* devenea obiectul eului, fără un autodeterminant

care, mai presus de activitatea subiectivă, ca şi de cea obiectivă, putea să ne conducă mai întîi la întrebarea cum poate fi totuşi determinat obiectivul sau intuitivul prin acest determinant absolut care depăşeşte tot ceea ce este obiectiv.

Adaosuri

înainte de a putea să ne lansăm să răspundem la această întrebare, în cale ni se iveşte însă alta, şi anume: întrucît acea activitate ce se îndreaptă spre exterior (imboldul) — în orice fel s-ar determina eul pe sine: fie că determină în sine obiectivul prin subiectiv, fie subiectivul prin obiectiv — este în orice caz singurul vehicul prin care ceva poate ajunge de la eu în lumea exterioară, acel imbold nu poate fi suprimat nici prin autodeterminare. Aşadar, se pune întrebarea: Ce raport stabileşte legea morală între imboldul orientat spre exterior şi activitatea ideală, îndreptată numai către autodeterminarea pură?

în legătură cu răspunsul la această întrebare putem să indicăm doar punctele principale, întrucît aici ea nu apare de fapt decît ca o verigă intermediară a cercetării. — Totuşi voinţa pură nu poate deveni obiect al eului fără a avea totodată un obiect exterior. Dar, aşa cum de-abia am dedus, acest obiect exterior nu are în sine nici o realitate, ci este un simplu mediu al fenomenului pentru voinţa pură şi nu va fi decit expresia acesteia în lumea exterioară. Deci voinţa pură nu îşi poate deveni obiect sieşi fără să identifice cu sine lumea exterioară. Dar în conceptul de fericire, dacă este analizat exact, nu este avut în vedere altceva decît tocmai identitatea dintre voinţa însăşi şi ceea ce este independent de voinţă. Aşadar, fericirea, obiectul imboldului natural, va fi doar fenomenul voinţei pure, adică unul şi acelaşi obiect cu însăşi voinţa pură. Ambele vor fi pur şi simplu una, astfel încît nu este posibil un

raport *sintetic* între ele, eventual, ca între condiţionant şi condiţionat, dar şi astfel încit ambele

nu pot exista nicidecum în *mod independent* una de alta. Dacă prin fericire se înţelege ceva care este posibil chiar în mod independent de voinţa pură, nici nu va exista fericire. Dar dacă fericirea este doar identitatea lumii exterioare cu voinţa pură, ambele sînt unul şi acelaşi obiect, văzut însă pe laturi diferite. Dar pe cît de puţin poate fi fericirea ceva independent de voinţa pură, tot pe atît de puţin se poate concepe că o fiinţă finită tinde spre o moralitate pur formală, întrucît moralitatea însăşi nu poate deveni obiectul ei decît prin intermediul lumii exterioare. Obiectul nemijlocit al oricărei aspiraţii nu este voinţa pură, şi tot atît de puţin fericirea, ci obiectul exterior ca expresie a voinţei pure. Acest identic absolut, voinţa pură dominantă în lumea exterioară, constituie binele unic şi suprem.
Deşi faţă de acţiune natura nu se manifestă într-un mod absolut pasiv, ea nu poate opune totuşi o rezistenţă absolută realizării scopului suprem. Natura nu poate *acţiona* în sensul propriu-zis al cuvîntului. Dar fiinţele raţionale pot acţiona, iar o intercondiţionare a lor prin intermediul lumii obiective constituie chiar condiţia libertăţii. Cît despre a şti dacă toate fiinţele raţionale îşi limitează sau nu acţiunea în funcţie de posibilitatea celorlalte de a acţiona liber — aceasta depinde de un hazard absolut, de arbitrar. Aşa ceva nu se poate întâmpla. Nu este îngăduit să încredinţăm hazardului ceea ce este mai sacru. Sub constringerea unei legi inviolabile trebuie să devină imposibil ca în intercondiţionarea tuturor să fie suprimată libertatea individului. Desigur, această constrîngere nu se poate îndrepta nemijlocit împotriva libertăţii, întrucît nici o fiinţă raţională nu poate fi constrînsă, ci doar determinată să se autoconstrîngă; această constrîngere nu va putea fi îndreptată nici împotriva voinţei pure care nu are alt obiect decît ceea ce este comun tuturor fiinţelor raţionale, autodeterminarea în sine, ci numai

împotriva imboldului egoist ce porneşte de la individ şi se reîntoarce la el. Dar împotriva acestui imbold nu poate fi folosit ca mijloc de constrîngere sau ca armă altceva în afară de imboldul însuşi. întrucîtva lumea exterioară ar trebui organizată astfel încît să constrîngă acest imbold, cînd el îşi depăşeşte limitele, să acţioneze împotriva lui însuşi şi să îi opună ceva faţă de care fiinţa liberă îşi poate manifesta voinţa, ce-i drept, ca fiinţă raţională, nu insă şi ca fiinţă naturală şi prin care cel care acţionează este pus în contradicţie cu sine şi este măcar avertizat că este scindat în el însuşi.
în sine şi pentru sine, lumea obiectivă nu poate conţine temeiul unei asemenea contradicţii, întrucît se manifestă complet indiferent faţă de acţiunea fiinţelor libere ca atare; aşadar, temeiul acelei contradicţii faţă de imboldul egoist nu poate fi introdus în lume decît de către fiinţele raţionale.
O a doua natură, superioară, trebuie instituită oarecum deasupra celei dinţii, o a doua natură în care guvernează o lege naturală, dar cu totul alta decît în natura vizibilă, anume o lege naturală in vederea libertăţii. Neînduplecat şi cu necesitatea de fier cu care în natura sensibilă cauzei îi urmează efectul, în această a doua natură intervenţiei asupra libertăţii străine trebuie să îi urmeze contradicţia imediată faţă de imboldul egoist. O astfel de lege naturală aşa cum este cea pe care abia am înfăţişat-o este legea dreptului, iar cea de-a doua natură, în care guvernează această lege, este constituţia juridică, pe care o deducem deci ca pe o condiţie a persistenţei conştiinţei.
Din această deducţie rezultă de la sine că doctrina juridică nu este, eventual, o parte a moralei sau o ştiinţă practică în genere, ci o ştiinţă pur teoretică, ştiinţă care este pentru libertate tocmai ceea ce este mecanica pentru mişcare, prin faptul că deduce doar mecanismul natural datorită căruia pot fi concepute in intercondiţionarea lor fiinţele libere ca atare, mecanism care,

fără îndoială, nu poate fi instaurat el însuşi decît cu ajutorul libertăţii, dar la care natura nu participă cu nimic. Căci nesimţitoare este natura, spune poetul[1], iar Dumnezeu face ca soarele

să strălucească deasupra drepţilor, ca şi a nedrepţilor, spune Evanghelia. Dar tocmai din faptul că constituţia juridică va fi doar suplimentul naturii vizibile rezultă că ordinea de drept nu este una morală, ci o simplă ordine naturală asupra căreia libertatea poate decide tot atît de puţin ca şi asupra celei a naturii sensibile. Prin urmare, nu trebuie să ne mire faptul că toate încercările de a o transforma într-o ordine morală îşi dovedesc caracterul reprobabil prin absurditatea lor intrinsecă şi prin despotismul sub cea mai îngrozitoare formă, care reprezintă consecinţele lor nemijlocite. Căci, deşi constituţia juridică exercită în privinţa *materiei* ceea ce aşteptăm de fapt de la o providenţă şi deşi este într-adevăr cea mai bună teodicee pe care o poate face omul, totuşi în privinţa *formei* ea nu îndeplineşte aceeaşi funcţie sau nu o îndeplineşte cu providenţă, adică în mod chibzuit şi premeditat. Ea trebuie privită ca o maşină care a fost reglată în prealabil pentru anumite cazuri şi acţionează de la sine, adică total orbeşte, de îndată ce sînt date aceste cazuri; şi cu toate că a fost construită şi reglată de mîna omului, această maşină — de îndată ce creatorul ei îşi ia mîna de pe ea — trebuie să acţioneze în continuare asemenea naturii vizibile în virtutea propriilor ei legi şi în mod independent, ca şi cum ar exista prin ea însăşi. Dacă, prin urmare, constituţia juridică devine mai venerabilă în măsura în care se apropie de natură, imaginea unei constituţii în care nu guvernează legea, ci voinţa judecătorului şi un despotism care, impietând permanent asupra evoluţiei naturale a dreptului, exercită dreptul ca pe o providenţă care citeşte în inimi, este cea mai nedemnă şi mai revoltătoare imagine care poate exista pentru o simţire pătrunsă de sacralitatea dreptului.

1 Goethe, *Das Gottliche* (n.t.).

Dacă însă constituţia juridică este condiţia necesară a existenţei libertăţii în lumea exterioară, o problemă importantă vizează fără îndoială modul în care poate fi concepută o asemenea constituţie fie şi numai ca apariţie, întrucît în această privinţă voinţa individului este absolut neputincioasă şi presupune ca supliment necesar ceva independent de ea, anume voinţa tuturor celorlalţi.

Este de aşteptat ca însăşi apariţia unei ordini juridice să nu fi fost lăsată la voia întâmplării, ci să se datoreze unei constrîngeri naturale care, generată de utilizarea generală a violenţei, i-a împins pe oameni să determine apariţia unei asemenea ordini fără ca ei înşişi să o ştie şi în aşa fel încît au fost afectaţi pe neaşteptate de primele ei efecte. Dar apoi se poate înţelege cu uşurinţă faptul că o ordine întemeiată pe nevoie nu poate avea o subzistenţă în sine, în parte pentru că ceea ce se *bazează* pe nevoie nici nu a fost rînduit decît pentru necesitatea imediată, în parte pentru că mecanismul unei constituţii îşi îndreaptă constringerea împotriva unor fiinţe libere care se lasă constrînse doar atît timp cît găsesc în aceasta un avantaj pentru ele; în plus, reunirea acestora într-un mecanism comun, întrucît nu există nimic a *priori* in chestiunea libertăţii, ţine de problemele ce pot fi rezolvate numai prin infinit de multe încercări, mai cu seamă deoarece mecanismul prin care constituţia însăşi este pusă in funcţiune — intermediarul dintre ideea constituţiei şi aplicarea efectivă -, este total diferit de constituţia însăşi şi trebuie să suporte modificări complet diferite în funcţie de diversitatea gradului de cultură, caracterului naţiunii ş.a.m.d. Aşadar, ne putem aştepta ca mai întîi să ia naştere doar constituţii temporare care, toate, poartă în ele germenele dispariţiei lor, iar pentru că la origine nu sînt dictate de raţiune, ci de constringerea circumstanţelor, ele se vor dizolva mai devreme sau mai tîrziu. Căci este firesc ca, sub presiunea împrejurărilor, un popor să renunţe mai întîi la unele drepturi pe

care nu le poate aliena pentru totdeauna şi pe care le revendică mai devreme sau mai tîrziu cînd răsturnarea constituţiei este inevitabilă şi cu atît mai certă cu cît ea ar fi mai desăvârşită din punct de vedere formal — pentru că în acest caz forţa care deţine puterea nu cedează, cu siguranţă, de bunăvoie acele drepturi, fapt care ar dovedi deja o carenţă internă a constituţiei.

Dar chiar dacă, indiferent cum s-ar întîmpla, se realizează în sfîrşit o constituţie cu adevărat legitimă, neîntemeiată doar pe opresiunea care este necesară la început, totuşi nu numai experienţa, care chiar prelungită la infinit, nu ajunge, desigur, niciodată să demonstreze o teză universală, ci şi raţionamentele viguroase demonstrează că însăşi subzistenţa unei asemenea constituţii, care este cea mai desăvîrşită dintre cele posibile pentru statul respectiv, a depins de hazardul cel mai evident.
Dacă — după modelul naturii care nu înfăţişează nimic autonom şi nici vreun sistem care subzistă în sine şi care nu este întemeiat pe trei forţe independente una de alta — legitimitatea constituţiei stă în separarea celor trei puteri fundamentale ale statului, înţelese ca fiind independente una de alta, atunci tocmai obiecţiile aduse în mod justificat împotriva acestei separări, deşi nu poate fi contestat faptul că ea este necesară pentru o constituţie juridică, demonstrează o imperfecţiune a acestei constituţii, imperfecţiune ce nu poate să rezide totuşi în ea însăşi, ci trebuie să fie căutată în afara ei. întrucît siguranţa statului respectiv în raport cu alte state face absolut inevitabilă superioritatea cea mai tranşantă a puterii executive faţă de celelalte două, în special faţă de cea legislativă, forţa retrogradă a maşinăriei statului — pînă la urmă subzistenţa întregului nu se va baza totuşi pe rivalitatea dintre puterile opuse, acest mijloc de siguranţă născocit într-un mod extrem de superficial, ci numai pe bunăvoinţa acelora care deţin puterea supremă. însă nimic din ceea ce ţine de protecţia şi apărarea dreptului

nu trebuie să rămînă în voia hazardului. Dar dacă subzistenţa unei asemenea constituţii ar deveni independentă de bunăvoinţă, acest lucru s-ar putea datora tot numai unei constrîngeri al cărei temei însă nu poate să rezide, evident, în constituţia însăşi, deoarece pentru aceasta ar fi necesară o a patra putere; atunci ei fie i s-ar da puterea în mînâ, caz în care ea ar fi însăşi puterea executivă, fie ea ar rămîne lipsită de putere, caz în care acţiunea ei ar depinde de simplul hazard; iar în cel mai bun caz, anume cînd poporul trece de partea acestei a patra puteri, este inevitabilă insurecţia care într-o constituţie bună trebuie să fie la fel de imposibilă ca într-o maşinărie.
Aşadar, nu putem concepe subzistenţa certă fie şi numai a unei singure constituţii statale, chiar dacă este desăvîrşită ca idee, fără o organizare mai presus de statul respectiv: o federaţie a tuturor statelor care îşi garantează reciproc constituţia; dar această garanţie universală reciprocă nu este la rindul ei posibilă în *primul rînd* mai înainte de a fi extinse pretutindeni principiile adevăratei constituţii juridice, astfel încît fiecare stat să aibă doar un singur interes, acela de a conserva constituţia tuturor celorlalte, şi în al *doilea rînd* mai înainte ca aceste state să se supună la rîndul lor unei singure legi comune — la fel cum au făcut mai înainte indivizii formînd statul respectiv —, astfel încît statele diferite să aparţină la rindul lor unui stat de state, iar pentru divergenţele dintre popoare să existe un areopag universal al popoarelor, compus din membrii tuturor naţiunilor cultivate şi căruia să îi stea la dispoziţie, împotriva fiecărei individualităţi statale rebele, forţa tuturor celorlalte.
Modul în care o asemenea constituţie juridică universală, care se extinde şi asupra statelor particulare făcîndu-le să părăsească starea naturală în care pină acum s-au confruntat intre ele, poate fi realizată cu ajutorul libertăţii care îşi face jocul cel mai îndrăzneţ şi mai neîngrădit tocmai in relaţiile mutuale dintre

state — iată ce este absolut incomprehensibil dacă, tocmai în acel joc al libertăţii, a cărui întreagă desfăşurare constituie istoria, nu guvernează, iarăşi, o necesitate oarbă care îi adaugă libertăţii, din punct de vedere obiectiv, ceea ce numai prin ea nu ar fi fost niciodată posibil.
Şi astfel, derulînd raţionamentul, ne vedem împinşi înapoi către întrebarea pusă mai sus, privitoare la temeiul identităţii dintre libertate, pe de o parte, în măsura în care ea se manifestă

în sfera arbitrarului, şi ceea ce este obiectiv sau legic, pe de altă parte; înce-pînd de acum această întrebare dobîndeşte o importanţă cu mult sporită şi trebuie să primească un răspuns de cea mai mare generalitate.

III

Naşterea unei constituţii juridice universale nu poate fi lăsată în voia simplului hazard şi totuşi o astfel de constituţie poate fi realizată numai prin jocul liber al forţelor pe care le observăm în istorie. Prin urmare, se naşte întrebarea dacă o serie de evenimente lipsite de un plan şi un scop merită într-adevăr numele de istorie şi dacă nu cumva chiar în simplul *concept* de istorie rezidă deja şi conceptul unei necesităţi pe care arbitrarul însuşi este constrîns să o slujească. înainte de toate, aici ne interesează să ne clarificăm conceptul de istorie. —

Nu tot ce se întîmplă este din această cauză un obiect al istoriei; de pildă, evenimentele naturale îşi datorează caracterul istoric, dacă ajung să-l aibă, doar influenţei pe care au avut-o asupra acţiunilor umane; cu mult mai puţin însă este considerat ca un obiect istoric ceea ce se produce după o regulă cunoscută şi revine periodic sau este în genere un rezultat ce poate fi anticipat a *priori.* Dacă am vorbi despre o istorie a naturii în sensul propriu al cuvîntului, ar trebui să reprezentăm natura ca şi cum ea, aparent liberă prin

produsele ei, ar fi dat naştere treptat întregii diversităţi a acestora abătîndu-se permanent de la un model originar unic, ceea ce atunci ar fi nu o istorie a *obiectelor naturale* (care este de fapt o descriere a naturii), ci a *înseşi naturii* productive. Cum am privi atunci natura într-o astfel de istorie? Am vedea-o ca şi cum ar stăpîni şi ar administra în diferite moduri, avînd la dispoziţie una şi aceeaşi sumă sau proporţie de forţe, pe care nu ar putea să o depăşească niciodată; aşadar, în acea producere am vedea-o, ce-i drept, liberă, dar tocmai de aceea nu şi complet anarhică. Deci natura ar deveni obiect al istoriei, pe de o parte, datorită aparenţei de libertate din produsele ei — anume pentru că nu putem determina *a priori* direcţiile activităţii ei productive, deşi aceste direcţi au fără nici o îndoială legea lor determinată —, iar, pe de altă parte, datorită limitării şi legităţii instituite în ea prin proporţia forţelor care îi stau la dispoziţie. Din acest fapt rezultă în mod evident că istoria nu consistă nici într-o legitate absolută, nici într-o libertate absolută, ci există numai acolo unde, prin infinite devieri, se realizează un ideal unic astfel încît cu el se află în concordanţă, ce-i drept, nu individualul, ci întregul.

Apoi însă o asemenea realizare succesivă a unui ideal — de vreme ce idealul este satisfăcut numai de progresia care apare ca un întreg pentru o intuiţie intelectuală — nu poate fi concepută ca fiind posibilă decît graţie unor astfel de fiinţe cărora li se atribuie caracterul unei specii, anume pentru că individul, tocmai prin faptul că este individ, este incapabil să atingă idealul, dar idealul, care este determinat în mod necesar, trebuie totuşi să fie realizat. Aşadar, ne vedem conduşi spre un nou caracter al istoriei, anume acela că există doar o istorie a unor fiinţe care au in faţă un ideal ce nu poate fi împlinit niciodată de individ, ci numai de specie. Pentru aceasta trebuie ca fiecare individ să înceapă să acţioneze tocmai acolo unde s-a oprit indivi-

dul precedent, aşadar, trebuie să existe o continuitate între indivizii care se succed şi, dacă ceea ce va fi realizat în progresia istoriei nu este posibil decît cu ajutorul raţiunii şi al libertăţii, este posibilă tradiţia sau transmiterea.

Din această deducere a conceptului de istorie rezultă însă de la sine că numele de istorie este la fel de puţin meritat atît de o serie absolut anarhică de evenimente, cît şi de una absolut legică; rezultă de aici următoarele:

a) că aspectul progresiv care este inclus în conceptul oricărei istorii nu tolerează nici o legitate de tipul celei care restrînge activitatea liberă la o anumită succesiune de acţiuni, care revine mereu în sine;

b) că în genere tot ce se produce conform unui mecanism determinat sau are *a priori* propria teorie nu

este nicidecum obiect al istoriei. Teoria şi istoria sînt complet opuse. Omul are o istorie numai pentru că ceea ce va face nu poate fi anticipat de nici o teorie, în această măsură arbitrarul este zeul istoriei. Mitologia face ca istoria să înceapă o dată cu primul pas făcut pe tărîmul libertăţii prin ieşirea de sub dominaţia instinctului, o dată cu pierderea vârstei de aur sau cu păcatul originar, adică o dată cu prima manifestare a arbitrarului. în ideile filozofilor istoria se sfîrşeşte cu imperiul raţiunii, adică o dată cu vîrsta de aur a dreptului, cînd orice arbitrar va fi dispărut de pe pămînt, iar omul se va fi întors liber în acelaşi punct în care natura îl plasase la origine şi pe care el 1-a părăsit cînd a început istoria;

c) că tot atît de puţin merită numele de istorie anarhicul absolut sau o serie de evenimente lipsite de scop şi intenţie şi că specificul istoriei îl constituie doar reunirea libertăţii şi a legităţii sau realizarea treptată a unui ideal, niciodată complet pierdut, de către o întreagă specie de fiinţe.

După ce am dedus acum caracteristicile principale ale istoriei trebuie să cercetăm mai exact posibilitatea transcendentală a acesteia, ceea ce ne va conduce spre

o filozofie a *istoriei,* istoria fiind pentru filozofia practică tocmai ceea ce este natura pentru filozofia teoretică.

A. Fără îndoială, prima întrebare ce poate fi adresată în mod justificat unei filozofii a istoriei este aceea privitoare la modul în care poate fi concepută în genere o istorie, întrucît, dacă tot ce este este admis de fiecare doar prin conştiinţa lui, nici întreaga istorie trecută nu poate fi admisă de fiecare decît prin conştiinţa lui. Chiar afirmăm într-adevăr că nu am putea admite nici o conştiinţă individuală cu toate determinaţiile cu care o admitem şi care îi aparţin în mod necesar, dacă nu ar exista întreaga istorie anterioară — ceea ce am putea demonstra foarte uşor pe bază de exemple dacă am recurge la un artificiu. Aşadar, istoria trecută nu ţine, desigur, decît de fenomen, ca şi individualitatea conştiinţei înseşi; deci pentru fiecare ea nu este nici mai mult, nici mai puţin reală decît individualitatea lui. Cutare individualitate determinată presupune cutare vârstă determinată cu un cutare caracter, cu un cutare progres în cultură ş.a.m.d., dar o asemenea vîr-stă nu este posibilă fără întreaga istorie trecută. Istoriografia, care oricum nu are alt obiect decît explicarea stării actuale a lumii, ar putea să pornească deci la fel de bine de la starea prezentă şi să tragă concluzii asupra istoriei trecute şi nu ar fi o încercare lipsită de interes să vedem cum ar putea fi dedus pe baza stării actuale, în mod riguros-necesar, întregul trecut.

Dacă însă împotriva acestei explicaţii s-ar obiecta că totuşi nu *fiecare* conştiinţă individuală ar admite istoria trecută, iar *întregul* trecut nu ar fi admis de absolut nici una, ci ar fi admise doar principalele evenimente ale acestuia, care pot fi cunoscute ca atare numai prin aceea că şi-au întins influenţa pînă în vremea de azi şi pînă la individualitatea fiecăruia în parte — replicăm în primul rind că există o istorie fie şi numai pentru unul sau altul asupra cărora a acţionat trecutul şi în măsura în care acesta a acţionat asupra lor, iar în al

doilea rînd răspundem că, într-adevăr, ceea ce s-a *petrecut* cîndva în istorie este sau va fi în legătură cu conştiinţa individuală a fiecăruia — dar nu chiar nemijlocit, ci trecînd printr-un număr infinit de termeni intermediari —, astfel încît, dacă aceşti intermediari ar putea fi înfăţişaţi, ar deveni evident şi faptul că *întregul* trecut a fost necesar pentru a forma această conştiinţă. Dar este, desigur, cert că, precum majoritatea oamenilor din fiecare epocă, o mulţime de evenimente nu a avut niciodată o existenţă în lumea căreia îi aparţine de fapt istoria. Căci pe cît de puţin este suficientă pentru memoria posterităţii eternizarea doar a cauzelor fizice prin efecte fizice, pe atît de puţin poţi dobîndi o existenţă istorică fiind doar un produs intelectual sau un simplu intermediar prin care, ca printr-un simplu mediu, trece către posteritate cultura dobîndită în trecut, fără a fi tu însuţi cauză a unui nou viitor. Aşadar, conştiinţa fiecărei individualităţi nu a admis totuşi de-cit ceea ce a continuat să acţioneze pînă acum, dar tocmai acesta este şi singurul lucru care aparţine istoriei şi s-a petrecut în istorie.

Cît priveşte însă *necesitatea* transcendentală a istoriei, ea a fost deja dedusă anterior prin faptul că fiinţelor raţionale le-a fost dată constituţia juridică universală ca o problemă ce poate fi rezolvată numai de întreaga specie, adică chiar numai de istorie. Aşadar, aici ne mulţumim doar să mai tragem concluzia că unicul obiect adevărat al istoriografiei nu poate fi decît

naşterea treptată a constituţiei cosmopolite, căci tocmai aceasta constituie singurul temei al unei istorii. Orice altă istorie care nu este universală poate fi doar *pragmatică,* adică, potrivit conceptului atribuit chiar anticilor, îndreptată către un anumit scop empiric. La rîndul ei însă, o istorie pragmatică universală este un concept contradictoriu în sine. Tot ceea ce mai este preluat în mod obişnuit în istoriografie, progresul artelor, al ştiinţelor ş.a.m.d., nici nu aparţine de fapt istoriografiei Kd-t' â^oxiv sau nu slujeşte în aceasta

decît fie ca document, fie ca intermediar, pentru că şi descoperirile din arte şi ştiinţe slujesc la accelerarea progresului omenirii spre edificarea unei constituţii juridice universale — în principal prin faptul că ele multiplică şi sporesc mijloacele de a-şi dăuna reciproc şi pricinuiesc o mulţime de alte rele necunoscute anterior.

B. Că în conceptul de istorie rezidă conceptul unei *progresivităţi* infinite a fost demonstrat suficient în cele spuse anterior. Dar desigur, de aici nu poate fi trasă nemijlocit o concluzie asupra perfectibilităţii infinite a speciei umane, întrucît cei care o tăgăduiesc ar putea la fel de bine să afirme că omul, ca şi animalul, nu are o istorie, ci este închis într-un cerc etern de acţiuni în care se mişcă neîncetat, ca Ixion pe roata sa, şi, trecînd prin oscilaţii continue şi uneori chiar prin devieri aparente de la linia curbă, se regăseşte totuşi mereu în punctul de la care a plecat. Dar în privinţa acestei probleme ne putem aştepta cu atît mai puţin la un rezultat înţelept, întrucît cei care pot fi auziţi pro sau contra se găsesc în cea mai mare confuzie în privinţa criteriului conform căruia trebuie măsurate progresele, de vreme ce unii reflectează la progresele *morale* ale umanităţii, al căror criteriu am dori cu adevărat să îl deţinem, iar alţii reflectează la progresul din *arte* şi *ştiinţe;* iar acesta, privit din punct de vedere istoric (prac-tic), este însă mai degrabă un regres sau cel puţin un progres antiistoric, aşa cum o putem demonstra invo-cînd istoria însăşi, precum şi judecata şi exemplul naţiunilor clasice în sens istoric (de pildă, romanii). Dar dacă singurul obiect al istoriei îl constituie realizarea treptată a constituţiei juridice, nici nu ne rămîne altceva, drept criteriu istoric al progreselor seminţiei umane, decît apropierea treptată de acest ţel pe care în final însă nu îl putem atinge, nici concluzionînd pe baza experienţei care s-a derulat pînă acum şi nici de-monstrînd teoretic a *priori,* ci el va fi doar un etern element al credinţei omului activ şi eficient.

C. Trecem acum însă la principalul caracter al istoriei, acela că ea trebuie să înfăţişeze reunite libertatea şi necesitatea şi să fie posibilă numai o dată cu această reunire.

Dar tocmai această reunire a libertăţii şi legităţii în cadrul acţiunii este cea pe care am dedus-o deja ca fiind necesară, dintr-o cu totul altă perspectivă, pornind numai de la conceptul de istorie.

Constituţia juridică universală este condiţia libertăţii pentru că fără ea nu există nici o chezăşie a libertăţii. Căci libertatea care nu este garantată de o ordine naturală universală nu are decît o existenţă precară şi nu este, ca în majoritatea statelor noastre de azi, decît o plantă ce se dezvoltă parazitar şi care, în virtutea unei inconsecvenţe necesare, este de regulă tolerată, dar în aşa fel încît individualul nu este niciodată sigur de libertatea sa. Nu trebuie să se întîmple astfel. Libertatea nu trebuie să fie o favorizare sau un bine de care nu te poţi bucura decît ca de un fruct interzis. Libertatea trebuie garantată de o ordine care să fie la fel de manifestă şi de imuabilă ca şi cea a naturii.

Totuşi această ordine nu poate fi realizată decît cu ajutorul libertăţii, iar edificarea ei este încredinţată în exclusivitate libertăţii. Aceasta este o contradicţie. Ceea ce constituie prima condiţie a libertăţii exterioare este tocmai de aceea necesar ca şi libertatea însăşi. Totuşi aceasta nu se poate realiza decît cu ajutorul libertăţii, adică apariţia sa este lăsată în seama hazardului. Cum poate fi împăcată această contradicţie?

Ea poate fi împăcată numai prin faptul că în libertatea însăşi există şi necesitate; dar cum

poate fi imaginată, la rîndul ei, o asemenea împăcare?
Aici ajungem la suprema problemă a filozofiei transcendentale, problemă pe care, ce-i drept, am exprimat-o mai sus (II), dar nu am rezolvat-o.
Libertatea trebuie să fîe necesitate, iar necesitatea libertate. Dar în opoziţie cu libertatea, necesitatea nu

este altceva decît inconştientul. Ceea ce este inconştient în mine este involuntar; ceea ce e conştient în mine se datorează voinţei mele.
A spune că în libertate trebuie să fie şi necesitate nu înseamnă deci altceva decît că datorită libertăţii înseşi şi datorită faptului că eu cred că acţionez în mod liber va apărea inconştient, adică fără aportul meu, ceea ce nu am intenţionat; sau, altfel spus: activităţii conştiente, aşadar, acelei activităţi liber-determinante pe care am dedus-o mai devreme, i se va opune o activitate inconştientă datorită căreia, în pofida manifestării celei mai neîngrădite a libertăţii, apare cu totul involuntar şi, poate, chiar împotriva voinţei celui care acţionează, ceva ce el însuşi nu ar fi putut realiza niciodată prin propria voinţă. Această teză, oricît de paradoxală ar părea, nu este totuşi altceva decît expresia transcendentală a raportului, îndeobşte acceptat şi presupus, dintre libertate şi o necesitate ascunsă care este numită cînd destin, cînd providenţă, fără a se avea în vedere o semnificaţie clară nici într-un caz, nici în celălalt — acel raport în virtutea căruia oamenii, prin însăşi acţiunea lor liberă şi totuşi împotriva voinţei lor, trebuie să devină cauza a ceva ce nu au vrut niciodată sau în virtutea căruia, dimpotrivă, trebuie să fie păgubit şi să eşueze ceva ce au vrut în mod liber şi apelînd la toate forţele lor.
O astfel de intervenţie a unei necesităţi ascunse asupra libertăţii umane este presupusă nu numai, de pildă, de arta tragică a cărei întreagă existenţă se bazează pe această presupunere, ci chiar în cadrul acţiunii; este o presupunere fără de care nu putem avea o voinţă justă şi fără de care nici un curaj total indiferent faţă de consecinţe nu ar putea înflăcăra un suflet omenesc să acţioneze aşa cum ne cere datoria; căci dacă nici un sacrificiu nu este posibil fără convingerea că specia căreia îi aparţii nu poate înceta niciodată să

progreseze, cum oare este posibilă această convingere dacă e clădită numai şi numai pe libertate? Aici trebuie să fie ceva mai presus de libertatea umană, ceva pe care nu se poate conta sigur decît în acţiune şi fără de care nici un om nu ar îndrăzni vreodată să întreprindă o acţiune cu urmări importante, întrucît chiar evaluarea perfectă a acestora poate fi atît de alterată de intervenţia unei libertăţi străine, încît din acţiunea lui poate rezulta cu totul altceva decît a intenţionat. De îndată ce a decis, datoria însăşi nu-mi poate cere să fiu total liniştit în privinţa consecinţelor acţiunilor mele decît dacă acţiunea mea este dependentă într-adevăr de mine, adică de libertatea mea, în timp ce consecinţele acţiunilor mele sau ceea ce se va dezvolta din ele pentru întreaga mea seminţie nici nu depind de libertatea mea, ci de cu totul altceva, superior.
Aşadar, o presupunere, ea însăşi necesară libertăţii, este aceea ca omul să fie într-adevăr liber în privinţa acţiunii înseşi, dar în privinţa rezultatului final al acţiunilor sale, să fie dependent de o necesitate care e mai presus de el şi care intervine chiar în jocul libertăţii sale. Această presupunere trebuie insă explicată din punct de vedere transcendental. A o explica pe baza providenţei sau a destinului înseamnă a nu o explica deloc, căci tocmai providenţa sau destinul urmează să fie explicate. De providenţă nu ne îndoim; la fel de puţin ne îndoim de ceea ce voi numiţi destin, căci simţim intervenţiile lui în propriile noastre acţiuni, în reuşita sau eşecul propriilor noastre proiecte. Dar ce este oare acest destin?
Dacă reducem problema la formula el transcendentală, ajungem să ne întrebăm cum, atunci cînd acţionăm complet liber, adică in mod conştient, poate să ne apară inconştient ceva care nu a stat niciodată în intenţia noastră şi pe care libertatea, lăsată în voia ei înseşi, nu l-ar fi

realizat niciodată.
Ceea ce îmi apare neintenţionat apare ca lume obiectivă; dar şi prin acţiunea mea liberă îmi va apărea ceva

obiectiv, o a doua natură, ordinea juridică. Dar prin-tr-o acţiune liberă nu-mi poate apărea nimic obiectiv, căci tot ceea ce este obiectiv apare ca atare în mod inconştient. Aşadar, modul în care cel de-al doilea obiectiv poate apărea printr-o acţiune liberă ar fi de neînţeles dacă activităţii conştiente nu i s-ar opune una inconştientă.
Dar ceva obiectiv îmi apare în mod inconştient numai în cursul intuirii; deci această teză nu înseamnă altceva decît că, de fapt, ceea ce este obiectiv în acţiunea mea liberă trebuie să fie o intuire; prin aceasta revenim la o teză anterioară care parţial a fost deja explicată, parţial însă ajunge abia aici să fie clarificată pe deplin.
Anume aici, ceea ce este obiectiv în acţiune primeşte o cu totul altă semnificaţie decît a avut pînă în prezent. Anume, toate acţiunile mele vizează ca ultim scop ceva care nu poate fi realizat doar de individ, ci numai *de întreaga specie;* toate acţiunile mele trebuie cel puţin să vizeze aceasta. Aşadar, rezultatul acţiunilor mele nu depinde de mine, ci de voinţa tuturor celorlalţi, şi nu pot face nimic în acel scop dacă nu au toţi acelaşi scop. Dar tocmai acest lucru este îndoielnic şi incert, ba chiar imposibil, întrucît majoritatea nu îşi imaginează nici pe departe scopul respectiv. Cum putem ieşi oare din această incertitudine? Aici, eventual, ne-am putea crede împinşi nemijlocit către o ordine morală universală şi am putea postula o asemenea ordine drept condiţie pentru atingerea acelui scop. Dar cum să facem dovada că această ordine morală universală poate fi concepută ca existând în mod obiectiv, total independent de libertate? Se poate spune că ordinea morală universală există de îndată ce o edificăm; dar unde oare este edificată? Ea este efectul comun al tuturor inteligenţelor, şi anume în măsura în care toate, în mod indirect sau nemijlocit, nu vor altceva decît tocmai o asemenea ordine. Cîtă vreme nu se întâmplă astfel, ea nici nu există. Fiecare inteligenţă individuală poate fi

considerată ca o parte integrantă a lui Dumnezeu sau a ordinii morale universale. Fiecare fiinţă raţională îşi poate spune: Şi mie îmi sînt încredinţate aplicarea legii şi exercitarea dreptului în cercul meu de acţiune, şi mie îmi este cedată o parte a guvernării morale universale — dar ce sînt eu în faţa celor mulţi? Acea ordine nu există decît în măsura în care toţi ceilalţi gîn-desc la fel ca mine şi fiecare îşi exercită dreptul divin de a întrona justiţia.
Aşadar: fie invoc o ordine *morală* universală şi atunci nu pot să o concep ca fiind absolut obiectivă, fie reclam ceva absolut obiectiv care asigură şi garantează, într-o oarecare măsură, în mod total independent faţă de *libertate,* succesul acţiunilor în vederea scopului suprem şi atunci — pentru că singurul element obiectiv din voinţă este inconştientul — mă văd împins către un *inconştient* care trebuie să asigure reuşita exterioară a tuturor acţiunilor.
Căci numai atunci cînd în acţiunea arbitrară, adică total anarhică, a oamenilor se reinstaurează o legitate inconştientă, pot să mă gîndesc la o reunire finală a tuturor acţiunilor în vederea unui scop comun. Dar legitate există doar în intuire; aşadar, acea legitate nu este posibilă dacă ceea ce ne apare ca o acţiune liberă nu este, obiectiv sau în sine, o intuire.
Dar aici nu este vorba, de fapt, despre acţiunea individului, ci despre acţiunea *întregii specii.* Cel de-al doilea obiectiv care ne va apărea nu poate fi realizat decît de specie, adică în cursul istoriei. Privită însă obiectiv, istoria nu este altceva decît o serie de evenimente, care apare ca o serie de acţiuni libere numai din punct de vedere subiectiv. Aşadar, ceea ce este obiectiv în istorie este totuşi o intuire, dar nu o intuire a individului, căci nu individul acţionează în istorie, ci specia; aşadar, ceea ce este intuitiv sau obiectiv în istorie ar trebui să fie *unic* pentru întreaga specie.

Deşi obiectivul este acelaşi în toate inteligenţele, fiecare individ în parte acţionează totuşi absolut liber;

deci acţiunile diverselor fiinţe raţionale nu ar fi concordante în mod necesar — ci mai degrabă, cu cît individul ar fi mai liber, cu atît ar fi mai mare contradicţia la nivelul întregului —, dacă acel obiectiv, comun tuturor inteligenţelor, nu ar fi o *sinteză absolută* în care toate contradicţiile sînt în prealabil dizolvate şi suprimate. — Faptul că totuşi din jocul complet anarhic al libertăţii, pe care îl practică pentru sine fiecare fiinţă liberă ca şi cum nu ar exista alta în afara ei şi care trebuie să fie acceptat întotdeauna ca regulă, rezultă în cele din urmă ceva raţional şi concordant pe care sînt nevoit să-l presupun în cazul fiecărei acţiuni nu poate fi înţeles dacă ceea ce este obiectiv în orice acţiune nu are un caracter comun prin care toate acţiunile oamenilor sînt conduse către un singur ţel armonios, astfel încît, oricum ar proceda şi oricît de nestăvilit s-ar deda arbitrarului, ei trebuie să ajungă acolo unde nu au vrut — independent de voinţa lor şi chiar împotriva acesteia —, conduşi fiind de o necesitate care le este ascunsă şi care determină în prealabil faptul că, tocmai prin caracterul anarhic al acţiunii lor, şi cu atît mai sigur cu cît aceasta este mai anarhică, ei dau scenariului o desfăşurare pe care ei înşişi nu o puteau avea în vedere. Dar această necesitate însăşi nu poate fi concepută decît printr-o sinteză absolută a tuturor acţiunilor şi pe baza căreia se desfăşoară tot ce se pe-trece — aşadar, şi întreaga istorie —, sinteză în care, pentru că este absolută, totul este în prealabil cîntărit şi evaluat, astfel încît orice s-ar petrece, oricît ar părea de contradictoriu şi de dizarmonic, îşi are şi îşi găseşte totuşi în ea temeiul reunirii. Dar această sinteză absolută trebuie să fie admisă ea însăşi în absolutul care este intuitivul şi obiectivul etern şi universal din orice acţiune liberă.

Dar toată această perspectivă nu ne conduce decit spre un mecanism natural ce asigură succesul final al tuturor acţiunilor şi le îndreaptă pe toate, fără aportul libertăţii, către ţelul suprem al întregii specii. Căci ceea

ce este etern-obiectiv şi unic pentru toate inteligenţele este tocmai legitatea naturii sau a intuirii care la nivelul voinţei devine ceva absolut independent faţă de inteligenţă. Această unitate a ceea ce este obiectiv pentru toate inteligenţele nu îmi explică însă decît o pre-determinare a întregii istorii, pentru *intuiţie,* printr-o sinteză absolută a cărei simplă desfăşurare în diferite serii constituie istoria; dar nu îmi explică modul în care însăşi libertatea acţiunii ar concorda cu această predeterminare obiectivă a tuturor acţiunilor; aşadar, acea unitate nu ne explică decît o singură determinaţie din conceptul istoriei, anume *legitatea* care, după cum se vede acum, *vizează* numai ceea ce este obiectiv în acţiune (şi aceasta pentru că obiectivul aparţine într-adevăr naturii, deci *trebuie* să fie la fel de legic ca şi natura; ar fi şi complet inutil să căutăm să producem cu ajutorul libertăţii această legitate obiectivă a acţiunii, deoarece ea se produce cu totul mecanic şi întru-cîtva de la sine); dar acea unitate nu îmi explică de-terminaţia cealaltă, anume coexistenţa anarhiei, adică a *libertăţii,* cu legitatea; cu alte cuvinte, ea nu ne explică încă pe ce anume se întemeiază armonia dintre *obiectivul* care produce ceea ce produce prin propria sa legitate, în mod total independent faţă de libertate, şi *determinantul liber.*

în punctul actual de reflecţie se găsesc faţă în faţă, pe de o parte, inteligenţa în *sine* (obiectivul absolut, comun tuturor inteligenţelor), iar pe de altă parte determinantul liber, subiectivul absolut. Datorită *inteligenţei în sine* legitatea obiectivă a istoriei este predeterminată o dată pentru totdeauna, dar, întrucît obiectivul şi determinantul liber sînt în totală independenţă unul faţă de altul, fiecare depinde doar de sine — de unde sînt sigur că se epuizează reciproc predeterminarea obiectivă şi infinitatea a ceea ce este posibil cu ajutorul libertăţii, aşadar, că obiectivul este într-adevăr o sinteză *absolută* pentru totalitatea acţiunilor libere? Iar, întrucît

libertatea este absolută şi nu poate

fi nicidecum determinată de obiectiv, prin ce se asigură totuşi concordanţa permanentă dintre cele două? Dacă obiectivul este mereu determinatul, oare prin ce este el determinat tocmai astfel încît să adauge în mod obiectiv libertăţii, care se manifestă doar în arbitrar, ceea ce nu poate rezida în libertatea însăşi, anume legicul? O asemenea armonie prestabilită a obiectivului (legicului) şi a determinantului (liberului) nu poate fi concepută decît prin intermediul a ceva superior, aflat *deasupra* amîndurora, şi care nu este, aşadar, nici inteligenţă, nici libertate, ci sursa comună a ceea ce este inteligent şi liber deopotrivă.

Dacă acest termen superior nu este altceva decît temeiul identităţii dintre subiectivul absolut şi obiectivul absolut, dintre conştient şi inconştient, separate tocmai în acţiunea liberă în vederea fenomenului, atunci acest termen superior nu poate fi el însuşi nici subiect, nici obiect, dar nici ambele deopotrivă, ci numai *identitatea absolută* în care nu există nici o dedublare şi care nu poate fi conştientizată niciodată, tocmai pentru că dedublarea constituie condiţia oricărei conştiinţe. Acest inconştient etern care, ca soarele veşnic în împărăţia spiritelor, se ascunde în strălucirea luminii sale netulburate şi care, deşi nu devine niciodată obiect, imprimă totuşi tuturor acţiunilor libere identitatea lui, este totodată acelaşi pentru toate inteligenţele — rădăcina invizibilă pornind de la care toate inteligenţele nu sînt decît potente — şi intermediarul etern dintre ceea ce este subiectiv şi autodeterminant în noi şi ceea ce este obiectiv sau intuitiv; el este totodată temeiul legităţii în libertate şi al libertăţii in legitatea obiectivului.

Se poate înţelege însă uşor că nu pot exista nici un fel de predicate pentru acel *identic absolut* care se scindează chiar în primul act al conştiinţei şi produce prin această scindare întregul sistem al hnitudinii, căci, fiind simplul absolut, nu are nici predicate care să provină din sfera inteligenţei sau a libertăţii; se

înţelege că el nu poate fi, aşadar, niciodată obiect al cunoaşterii, ci numai obiect al presupunerii eterne la nivelul acţiunii, adică al credinţei.

Dacă însă acest absolut este temeiul propriu-zis al armoniei dintre obiectiv şi subiectiv la nivelul acţiunii libere nu numai a individului, ci şi a întregii specii, vom găsi imediat urma acestei identităţi eterne şi invariabile în legitatea care, urzită parcă de o mînă necunoscută, se strecoară în istorie prin jocul liber al arbitrarului.

Dacă reflecţia noastră se îndreaptă acum numai către *inconştientul* sau *obiectivul* din orice acţiune, trebuie să admitem că toate acţiunile libere, aşadar, chiar întreaga istorie, sînt absolut predeterminate, nu printr-o predeterminare conştientă, ci printr-una complet oarbă, exprimată prin conceptul obscur al destinului; ceea ce reprezintă sistemul *fatalismului.* Dacă reflecţia se îndreaptă doar către *subiectiv,* către determinantul arbitrar, ne apare un sistem al lipsei absolute de legi, sistemul propriu-zis al *nereligiei* şi al *ateismului,* adică afirmaţia că în nici o faptă şi acţiune nu există lege şi necesitate. Dar dacă reflecţia se ridică pînâ la acel absolut care constituie temeiul comun al armoniei dintre libertate şi inteligenţă, ne apare sistemul providenţei, adică al *religiei* în singura accepţiune adevărată a cu-vîntului.

Dacă însă acel absolut care se poate *revela* pretutindeni s-ar fi revelat efectiv şi complet în istorie sau s-ar revela cîndva, libertatea ar fi încetat să se mai manifeste o dată cu aceasta. Această revelaţie desăvârşită s-ar produce dacă acţiunea liberă ar coincide complet cu predeterminarea. Dar dacă ar exista vreodată o asemenea coincidenţă, adică dacă sinteza absolută s-ar desfăşura vreodată complet, am înţelege că tot ceea ce în cursul istoriei s-a datorat libertăţii a fost legic în acest ansamblu şi că toate acţiunile, deşi păreau să fie libere, au fost totuşi necesare tocmai pentru a produce acest ansamblu. Opoziţia dintre activitatea con-

ştientă şi cea inconştientă este infinită în mod necesar, căci, dacă ar fi suprimată vreodată, ar fi suprimat şi fenomenul libertăţii care se *bazează* în exclusivitate pe această opoziţie. Aşadar, nu ne putem imagina un timp în care s-ar desfăşura complet sinteza absolută, adică planul providenţei, dacă e să ne exprimăm empiric.
Dacă ne imaginăm istoria ca pe o piesă de teatru în care fiecare actor îşi joacă rolul în deplină libertate şi după cum crede de cuviinţă, nu poate fi imaginată o desfăşurare raţională a acestui joc confuz decît dacă există un spirit unic care creează în toţi şi dacă autorul, ale cărui simple fragmente *(disjecti membra poetae)* sînt diferiţii actori, a armonizat în prealabil rezultatul obiectiv al întregului cu jocul liber al fiecăruia în parte, astfel încît în cele din urmă trebuie să rezulte într-adevăr ceva raţional. Dar dacă autorul *arji* independent faţă de drama sa, noi nu am fi decît actorii care execută ceea ce a creat el. Dacă nu *este* independent de noi, ci se revelează şi se dezvăluie doar succesiv prin însuşi jocul libertăţii noastre, în aşa fel încît fără această libertate el nici nu *ar exista,* atunci sîntem coautori ai întregului şi născocim singuri rolul particular pe care îl jucăm. — Deci ultimul temei al armoniei dintre libertate şi ceea ce este obiectiv (legic) nu poate fi obiectivat niciodată complet dacă libertatea va continua să se manifeste. — Prin intermediul fiecărei inteligenţe în parte acţionează absolutul, adică acţiunea inteligenţei este *ea însăşi* absolută; în această măsură nu e nici liberă, nici neliberă, ci ambele deopotrivă, deci absoiui-liberă şi, tocmai de aceea, şi necesară. Dar dacă inteligenţa iese din starea absolută — adică din identitatea universală în cadrul căreia nu se poate diferenţia nimic — şi trece în lumea obiectivă devenind conştientă de ea însăşi (diferenţiindu-se pe sine), ceea ce se produce prin faptul că acţiunea ei se obiectivează, atunci ceea ce este liber şi ceea ce este necesar se separă la nivelul acţiunii. Acţiunea este liberă numai ca manifestare internă şi de aceea sîntem şi credem

lăuntric că sîntem întotdeauna liberi, deşi manifestarea libertăţii noastre sau libertatea noastră, în măsura în care trece în lumea obiectivă, intră sub incidenţa legilor naturii la fel ca orice alt eveniment.
Din cele spuse pînă acum rezultă de la sine care perspectivă asupra istoriei este unica adevărată. Istoria ca întreg este o revelaţie continuă, care se dezvăluie treptat, a absolutului. Aşadar, în istorie nu se poate desemna niciodată locul aparte în care este oarecum vizibil semnul providenţei sau Dumnezeu însuşi. Căci Dumnezeu nu este niciodată dacă existenţa *este* ceea ce se înfăţişează în lumea obiectivă; dacă *El ar fi, noi* nu am fi; dar El se *revelează* continuu. Prin istoria sa, omul dovedeşte permanent existenţa lui Dumnezeu, o dovadă care nu poate fi adusă însă decît prin intermediul întregii istorii. Totul este în funcţie de înţelegerea acelei alternative. Dacă *există* Dumnezeu, altfel spus, dacă lumea obiectivă este o înfăţişare desăvârşită a lui Dumnezeu sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, a coincidenţei complete dintre ceea ce este liber şi ceea ce este inconştient, nimic nu poate fi *altfel* decît este. Dar lumea obiectivă nu este chiar astfel. Sau este ea oare într-adevăr o revelaţie completă a lui Dumnezeu? -Dacă manifestarea libertăţii este infinită în mod necesar, infinită este şi desfăşurarea completă a sintezei absolute, iar istoria însăşi este o revelaţie mereu incompletă a acelui absolut care se scindează în conştient şi inconştient, în liber şi intuitiv, în vederea conştientizării, aşadar, chiar şi numai în vederea manifestării; absolut care însă, în lumina inaccesibilă în care se află, este *el însuşi* identitatea eternă şi temeiul veşnic al armoniei dintre cele două elemente.
Putem admite trei perioade ale acelei revelaţii, aşadar, chiar trei perioade ale istoriei. Temeiul acestei divizări ne este oferit de cei doi termeni opuşi, destinul şi providenţa, între care, la mijloc, se află natura care face trecerea de la unul la celălalt.

Prima perioadă este cea în care principiul dominant apare încă sub forma destinului, altfel

spus, ca o forţă complet oarbă, distrugînd indiferent şi inconştient chiar şi ceea ce e mai măreţ şi minunat; in această perioadă a istoriei, pe care o putem numi tragică, au loc declinul splendorii şi al miracolelor lumii antice, prăbuşirea acelor mari imperii a căror amintire abia se mai păstrează şi a căror măreţie nu o putem presupune decît văzindu-le ruinele, apusul celei mai nobile umanităţi care a înflorit vreodată şi a cărei reîntoarcere pe pă-mînt rămîne doar o dorinţă eternă.
A doua perioadă a istoriei este cea în care ceea ce apărea în prima ca destin, altfel spus, ca forţă complet oarbă, se revelează ca natură, iar legea obscură dominantă în prima perioadă apare transformată cel puţin într-o *lege naturală* manifestă, care constringe libertatea şi arbitrarul cel mai neînfrînat să slujească un *plan al naturii* şi astfel introduce treptat în istorie măcar o legitate mecanică. Această perioadă pare să înceapă o dată cu expansiunea marii republici romane; pornind de la acest moment, arbitrarul cel mai nestăvilit, manifestat printr-o sete de cucerire şi subjugare universală, a unit pentru prima dată toate popoarele şi a pus în contact ceea ce pînă atunci fusese conservat doar separat, de fiecare popor în parte, în privinţa obiceiurilor şi legilor, artelor şi ştiinţelor şi, făcînd acestea, a fost constrîns să slujească, în mod inconştient şi chiar împotriva voinţei lui, un plan al naturii, care prin desfăşurarea lui completă trebuie să conducă la uniunea tuturor popoarelor şi la statul universal. Deci toate evenimentele care survin în această perioadă trebuie privite şi ca simple consecinţe naturale, după cum nici căderea imperiului roman nu are o latură tragică sau una morală, ci a fost necesară în virtutea unor legi naturale, nefiind de fapt decit un tribut plătit naturii.
A treia perioadă a istoriei va fi cea în care ceea ce apărea ca destin şi ca natură în perioadele anterioare se va desfăşura ca *providenţă* şi va deveni evident că

şi ceea ce părea să fie o simplă operă a destinului sau a naturii era deja începutul unei providenţe ce se revela într-o manieră imperfectă.
Nu ştim să spunem cînd va începe această perioadă. Dar cînd va fi această perioadă, *va fi* şi Dumnezeu.
F. Sarcina:
de a explica modul în care eul însuşi poate deveni conştient de armonia originară dintre subiectiv şi obiectiv
Rezolvare
1. 1. Nici o acţiune nu poate fi înţeleasă decît printr-o reunire originară a libertăţii şi necesităţii. Dovada este aceea că orice acţiune, atît cea a *individului,* cit şi cea a întregii *specii,* trebuie să fie gîndită, ca acţiune, in mod liber dar, ca rezultat obiectiv, trebuie plasată sub incidenţa legilor naturii. Aşadar, subiectiv acţionăm în vederea manifestării interne, însă obiectiv nu acţionăm niciodată, ci altceva acţionează parcă prin intermediul nostru.
2. Dar tot *eu* trebuie să fiu acest obiectiv care acţionează prin intermediul *meu. Eu* sînt însă doar conştientul; acel altceva este, în schimb, inconştientul. Aşadar, ceea ce este inconştient în acţiunea mea trebuie să fie identic cu conştientul. însă această identitate nu poate fi demonstrată în acţiunea liberă însăşi, căci ea este suprimată tocmai în vederea acţiunii libere (adică în vederea obiectivării acelui obiectiv). Aşadar, acea identitate ar trebui să fie înfăţişată dincolo de această obiectivare. Dar ceea ce devine, independent de noi, obiectiv în acţiunea liberă este, dincoace de fenomen, *intuire;* aşadar, acea identitate ar trebui să poată fi de-monstrată în intuire.
Dar ea nu poate fi demonstrată în intuirea însăşi. Căci fie intuirea este absolut *subiectivă,* aşadar, nici-

decum obiectivă, fie se obiectivează (în acţiune), şi în acest caz acea identitate a fost suprimată în ea tocmai în vederea obiectivării. Deci acea identitate nu ar trebui să fie demonstrată decît, eventual, în produsele intuirii.

în obiectivul de rangul al doilea acea identitate nu poate fi înfăţişată întrucît obiectivul nici nu se realizează decît prin suprimarea identităţii şi printr-o sciziune infinită. Desigur, acest obiectiv nu poate fi explicat altfel decît acceptînd că ceea ce se scindează la nivelul acţiunii libere în vederea fenomenului este ceva pus la origine în armonie. însă pentru eul însuşi, acest identic abia urmează să fie demonstrat, iar întrucît el este temeiul explicativ al istoriei, nu poate fi dovedit tot pe baza istoriei.
Acea identitate ar putea fi înfăţişată deci numai într-un obiectiv de rangul întîi.
Am făcut ca lumea obiectivă să ia fiinţă printr-un mecanism complet orb al inteligenţei. Dar dacă acel mecanism nu ar fi determinat în prealabil de activitatea liberă şi conştientă, ar fi greu de înţeles modul în care un asemenea mecanism este posibil într-o natură al cărei caracter fundamental este conştiinţa. La fel de puţin s-ar putea înţelege modul în care cîndva ar fi posibilă o realizare a scopurilor noastre în lumea exterioară printr-o activitate liberă şi conştientă, dacă în lume, chiar înainte ca ea să devină obiectul unei acţiuni conştiente, nu ar fi deja instituită receptivitatea pentru o astfel de acţiune în virtutea acelei identităţi originare dintre activitatea inconştientă şi cea conştientă.
Dar dacă orice activitate conştientă are o finalitate, acea coincidenţă dintre activitatea conştientă şi cea inconştientă nu poate fi demonstrată decît într-un produs care *are finalitate fără a fi realizat în vederea unui scop.* Un asemenea produs trebuie, să fie natura şi tocmai acesta este principiul întregii teleologii, singura în care poate fi căutată rezolvarea problemei date.

SECŢIUNEA A CINCEA

Principalele teze ale teleologiei, conform principiilor idealismului transcendental

i

Aşa cum fenomenul libertăţii poate fi înţeles numai prin intermediul unei activităţi identice unice, care nu s-a scindat în activitate conştientă şi inconştientă decît în vederea fenomenului, tot astfel natura, fiind realizată în absenţa libertăţii (şi rezidind dincolo de acea scindare), trebuie să apară ca un produs care are finalitate fără a fi realizat în virtutea unui scop, altfel spus, ca un produs care, deşi este operă a mecanismului orb, arată totuşi ca şi cum ar fi realizat în mod conştient.
Natura trebuie să apară (a) ca un produs care are finalitate. Demonstraţia transcendentală este făcută pe baza armoniei necesare dintre activitatea inconştientă şi cea conştientă. Cum demonstraţia pe baza experienţei nu îşi are locul în filozofia transcendentală, trecem imediat la cea de-a doua teză. Anume:
Natura (b) nu are finalitate în privinţa producerii (realizării), adică, deşi poartă în sine toate caracteristicile unui produs care are finalitate, la origine ea totuşi nu are finalitate, iar în încercarea de a o explica printr-o producere care are finalitate se suprimă caracterul naturii şi chiar ceea ce o face să fie natură. Căci specificul naturii se *bazează* tocmai pe faptul că în mecanismul ei, deşi ea însăşi nu este decît un mecanism orb, are totuşi finalitate. Dacă suprim mecanismul, suprim natura însăşi. Toată vraja care învăluie, de exemplu, natura organică şi care poate fi risipită pe de-a-n-tregul abia cu ajutorul idealismului transcendental se *bazează,* pe contradicţia că această natură, deşi este

un produs al forţelor oarbe ale naturii, are totuşi în întregime finalitate. Dar tocmai această contradicţie care poate fi dedusă a *priori* cu ajutorul principiilor transcendentale [ale idealismului] este suprimată prin explicaţiile de tip teleologic.
Sub formele ei care au finalitate natura ne vorbeşte într-un limbaj figurat, spune Kant, iar tălmăcirea ci-frului ei ne dă fenomenul libertăţii în noi. în produsul natural este încă reunit

ceea ce la nivelul acţiunii libere s-a scindat în vederea fenomenului. Fiecare plantă este exclusiv ceea ce trebuie să fie; ceea ce este liber în ea este necesar, iar ceea ce este necesar e liber. Omul este un etern fragment, căci acţiunea lui ori este necesară, iar atunci nu mai e liberă, ori e liberă, iar atunci nu mai e necesară şi legică. Aşadar, numai natura organică îmi oferă fenomenul complet al reunirii libertăţii şi necesităţii în lumea exterioară, iar acest lucru poate fi dedus chiar de la început dacă avem în vedere locul pe care ea îl ocupă în seria producerilor în filozofia teoretică, dat fiind faptul că, potrivit deducţiilor noastre, ea însăşi este deja o producere obiectivată—în măsura în care, aşadar, învecinîndu-se cu acţiunea liberă, este totuşi o intuire inconştientă a producerii şi deci în această măsură este tot o producere oarbă.

Această contradicţie, potrivit căreia unul şi acelaşi produs este orb şi are totodată finalitate, este absolut inexplicabilă în orice alt sistem in afara celui al idealismului transcendental, oricare altul tăgăduind fie finalitatea produselor, fie mecanismul de realizare a acestora şi suprimînd, aşadar, tocmai acea coexistenţă. Fie admitem că materia se organizează de la sine în produse care au finalitate, fapt prin care devine inteligibil cel puţin modul în care materia şi conceptul de scop se infiltrează în produse, şi atunci materiei sau i se atribuie o realitate absolută cum se întîmplă în hilozoizm, un sistem absurd de vreme ce consideră că *materia însăşi* este inteligentă sau nu i se atribuie o

realitate absolută, şi atunci materia trebuie concepută ca simplu mod de intuiţie al unei fiinţe inteligente, astfel încît conceptul de scop şi obiectul nu se infiltrează de fapt în materie, ci în intuiţia acelei fiinţe inteligente, caz în care hilozoismul însuşi ne readuce tot la idealismul transcendental. Fie admitem materia ca fiind absolut pasivă şi facem ca finalitatea să fie realizată în produsele ei de o inteligenţă din afara ei, anume astfel, încît conceptul acestei finalităţi să fie anterior producerii înseşi, şi atunci nu putem înţelege modul în care conceptul şi obiectul se infiltrează la infinit — pe scurt, modul in care produsul nu e produs al artei, ci al naturii. Căci deosebirea dintre produsul artei şi cel al naturii se *bazează* tocmai pe faptul că în primul conceptul este imprimat doar la suprafaţa obiectului, în timp ce în celălalt a trecut in obiectul însuşi şi este absolut inseparabil de el. Această identitate absolută dintre conceptul scopului şi obiectul însuşi nu poate fi explicată însă decît cu ajutorul unei produceri în care se reunesc activitatea conştientă şi cea inconştientă, dar o asemenea producere nu este posibilă decît tot într-o inteligenţă. Se poate înţelege, ce-i drept, modul în care o inteligenţă creatoare poate să-şi înfăţişeze sieşi o lume, nu însă şi modul în care o poate înfăţişa pentru cei din afara sa. Aşadar, şi aici ne vedem împinşi spre idealismul transcendental.

Finalitatea naturii atît în ansamblul ei, cît şi in fiecare produs în parte poate fi înţeleasă numai cu ajutorul unei intuiţii în care sînt reunite în mod originar şi nediferenţiabil conceptul conceptului şi obiectul însuşi, căci atunci produsul va trebui să apară ca avînd într-adevăr finalitate deoarece însăşi producerea era deja determinată prin principiul care se scindează, în vederea conştiinţei, în ceea ce este liber şi ceea ce nu este liber; şi totuşi conceptul de scop nu poate fi conceput el însuşi ca fiind anterior producerii, pentru că în acea intuiţie ambele nu puteau fi încă diferenţiate. Din cele spuse pînă acum rezultă de la sine, cu o evi-

denţă care face inutilă orice altă explicaţie şi nu mai necesită nici măcar exemplificări, că toate explicaţiile de tip teleologic — adică acelea care fac ca obiectul, care corespunde activităţii inconştiente, să fie precedat de conceptul de scop, corespunzător activităţii conştiente — suprimă în fapt orice explicaţie adevărată despre natură şi prin aceasta aduc prejudicii chiar desăvârşirii cunoaşterii.

II

în finalitatea ei oarbă şi mecanică, natura reprezintă totuşi pentru mine o identitate originară a

activităţii conştiente şi a celei inconştiente, dar ea nu îmi reprezintă această identitate ca pe una al cărei ultim temei rezidă în *eul însuşi.* Filozoful transcendental vede limpede că principiul acestei armonii este ultimul lucru din noi care se scindează chiar în primul act al conştiinţei de sine pe care se conturează întreaga conştiinţă cu toate determinaţiile ei; dar *eul însuşi* nu vede aceasta. Or, sarcina *întregii ştiinţe* era *tocmai* de a cerceta modul în care ultimul temei al armoniei dintre subiectiv şi obiectiv se obiectivează *pentru eul însuşi.*
Aşadar, în inteligenţa însăşi trebuie să se poată înfăţişa o intuiţie prin care, în *unul şi acelaşi* fenomen, eul este *pentru sine* conştient şi inconştient deopotrivă, şi abia cu ajutorul unei asemenea intuiţii descifrăm întrucîtva inteligenţa chiar din ea însăşi; deci abia prin această intuiţie se rezolvă şi întreaga problemă [supremă] a filozofiei transcendentale (explicarea concordanţei dintre subiectiv şi obiectiv).
Datorită primei determinaţii, anume aceea că activitatea conştientă şi cea inconştientă se obiectivează *în-tr-una şi aceeaşi intuiţie,* această intuiţie se diferenţiază de cea pe care am putut să o deducem în filozofia practică unde inteligenţa era conştientă doar pentru

intuiţia internă, fiind insă inconştientă pentru cea externă.
Datorită celei de-a doua determinaţii, anume aceea că în una şi aceeaşi intuiţie eul devine *pentru sine* conştient şi inconştient deopotrivă, intuiţia postulată aici se diferenţiază de cea pe care o avem în cazul produselor naturii, unde recunoaştem, ce-i drept, acea identitate, dar nu ca identitate al cărei principiu rezidă în eul însuşi. Fiecare organizare este o monogramă a acelei identităţi originare, dar pentru a se recunoaşte în acest reflex eul trebuie să se fi recunoscut deja, nemijlocit, în acea identitate.
Nu avem altceva de făcut decît să analizăm caracteristicile intuiţiei pe care am dedus-o acum, pentru a găsi intuiţia însăşi, care, spre a anticipa, nu poate fi alta decît *intuiţia artistică.*
SECŢIUNEA A ŞASEA
Deducerea unui organ general al filozofiei sau principalele teze ale filozofiei artei, conform principiilor idealismului transcendental
§ *1. Deducerea produsului artistic în genere*
Intuiţia pe care am postulat-o trebuie să sintetizeze ceea ce există separat în fenomenul libertăţii şi în intuiţia produsului naturii, anume *identitatea conştientului* şi *a inconştientului din eu* şi *conştiinţa acestei identităţi* Deci produsul acestei intuiţii se va învecina, pe de o parte, cu produsul naturii, iar pe de altă parte, cu produsul libertăţii şi va trebui să reunească în sine caracterele amîndurora. De vreme ce cunoaştem produsul intuiţiei, cunoaştem şi intuiţia însăşi; aşadar, nu trebuie să deducem decît produsul pentru a deduce intuiţia.
Cu produsul libertăţii, produsul va avea comun faptul că este realizat în mod conştient, iar cu produsul naturii faptul că este realizat în mod inconştient. Aşadar, în prima privinţă el va fi inversul produsului naturii organice. Dacă din produsul organic activitatea inconştientă (oarbă) este reflectată drept conştientă, în schimb, din produsul despre care este vorba aici activitatea conştientă va fi reflectată drept inconştientă (obiectivă); sau dacă produsul organic îmi reflectă activitatea inconştientă ca fiind determinată de cea conştientă, în schimb, produsul pe care îl deducem aici va reflecta activitatea conştientă ca fiind determinată de cea inconştientă. Mai pe scurt: natura începe inconştient şi sfîrşeşte conştient, producerea nu are finalitate, dar produsul are. în activitatea despre care este vorba aici, eul trebuie să înceapă în mod conştient (subiectiv) şi să sfîrşească în inconştient sau *obiectiv;*

eul este conştient cu privire la producere şi inconştient în privinţa produsului.

Dar cum să *ne* explicăm transcendental o asemenea intuiţie în care activitatea inconştientă acţionează pe-netrind parcă activitatea conştientă pînă la identificarea totală cu ea? — Mai întîi reflectăm la faptul că activitatea trebuie să fie conştientă. Dar este absolut imposibil să fie produs în mod conştient acel ceva obiectiv care este totuşi cerut aici. Obiectiv este doar ceea ce apare inconştient; aşadar, nici obiectivul pro-priu-zis nu trebuie să poată fi inclus în *mod conştient* în acea intuiţie. Aici putem invoca nemijlocit argumentele aduse deja cu privire la acţiunea liberă, şi anume că obiectivul survine în aceasta prin ceva independent de libertate. Deosebirea este doar aceea [a)] că în acţiunea liberă identitatea ambelor activităţi trebuie su-primată tocmai ca acţiunea să apară ca fiind liberă [în schimb, aici, în *conştiinţă,* chiar fără negarea acesteia, ambele trebuie să apară ca fiind una]. De asemenea [b)]« în acţiunea liberă cele două activităţi nu pot fi *niciodată* absolut identice; de aceea şi obiectul acţiunii libere este *infinit* în mod necesar şi niciodată nu e complet realizat, căci dacă ar fi realizat complet, activitatea conştientă şi cea obiectivă ar coincide, adică libertatea ar înceta să se manifeste. Ceea ce era absolut imposibil prin intermediul libertăţii trebuie să fie posibil datorită acţiunii pe care am postulat-o acum, dar care tocmai de aceea trebuie să înceteze să mai fie o acţiune liberă şi devine una în care libertatea şi necesitatea sînt reunite în mod absolut. Totuşi producerea ar trebui să se desfăşoare conştient, ceea ce este imposibil fără ca ambele [activităţi] să fie separate. Aşadar, aici este o contradicţie evidentă. [O expun încă o dată.] în produs activitatea conştientă şi cea inconştientă trebuie să fie absolut una, la fel cum sînt şi în produsul organic, dar trebuie să fie una într-un alt mod, să fie una *pentru eul însuşi.* însă acest lucru este imposibil, exceptînd cazul în care eul e conştient de producere.

Dar dacă eul e conştient de producere, cele două activităţi trebuie să fie separate, căci aceasta este condiţia necesară a conştiinţei producerii. Aşadar, ambele activităţi trebuie să fie una, căci altfel nu există o identitate, şi ele trebuie să fie separate, căci altfel există o identitate, dar nu pentru eu. Cum poate fi rezolvată această contradicţie?
Cele două activităţi trebuie să fie separate in vederea fenomenului, a obiectivării producerii, la fel cum ele trebuie separate în acţiunea liberă in vederea obiectivării intuirii. Dar ele nu pot fi separate *la infinit* ca în cazul acţiunii libere, fiindcă atunci ceea ce este obiectiv nu ar mai înfăţişa niciodată complet acea identitate. Identitatea amîndurora ar trebui suprimată numai în vederea conştientizării, dar producerea va sfîrşi în inconştienţă; deci trebuie să existe un punct în care să coincidă amîndouă şi invers, acolo unde coincid, producerea trebuie să înceteze să apară ca fiind liberă.
Odată atins acest punct al producerii, actul producerii trebuie să înceteze în mod absolut, iar celui care produce trebuie să-i fie imposibil să producă mai departe, căci condiţia oricărui act de producere este tocmai opoziţionarea activităţii conştiente şi a celei inconştiente; dar cum acestea trebuie să coincidă aici în mod absolut, orice dispută trebuie suprimată în inteligenţă şi trebuie împăcată orice contradicţie.
Aşadar, inteligenţa va ajunge să recunoască pînă la urmă pe deplin identitatea exprimată în produs ca pe o identitate al cărei principiu se află în ea însăşi, adică ea va sfîrşi într-o perfectă intuiţie de sine. Dar întrucît tendinţa liberă către intuiţia de sine în această identitate a fost cea care a învrăjbit iniţial inteligenţa cu ea însăşi, sentimentul ce însoţeşte acea intuiţie va fi sentimentul unei infinite satisfacţii. Orice imbold de a produce stagnează o dată cu terminarea produsului, orice contradicţii sînt suprimate, orice enigme, dezlegate, întrucît producerea a plecat de la libertate, adică de la o opoziţionare infinită a celor două activităţi, in-

teligenţa nu va putea atribui *libertăţii* acea reunire absolută a amîndurora, o dată cu care se termină producerea, căci concomitent cu încheierea produsului a fost înlăturată orice manifestare a libertăţii; datorită reunirii înseşi, ea se va simţi surprinsă şi *încîntată,* adică o va considera întru cîtva ca pe o favoare voluntară a unei naturi superioare care prin ea a făcut

posibil imposibilul.

Dar această necunoscută care a armonizat neaşteptat activitatea obiectivă şi cea conştientă nu este nimic altceva decît acel absolut care conţine temeiul universal al armoniei prestabilite dintre conştient şi inconştient. Aşadar, dacă acel absolut este reflectat din produs, el îi va apărea inteligenţei ca fiind ceva mai presus de ea şi care adaugă elementul neintenţional, chiar împotriva libertăţii, la ceea ce începuse în mod conştient şi intenţionat.

Acest identic imuabil care nu poate fi conştientizat şi care se reflectă numai din produs este, pentru cel care produce, tocmai ceea ce este destinul pentru cel care acţionează, adică o forţă necunoscută şi obscură ce adaugă operei fragmentare a libertăţii ceea ce este desăvîrşit sau obiectiv; şi aşa cum este numită destin acea forţă care prin libera noastră acţiune realizează scopuri pe care *nu ni le-am reprezentat,* fără ca noi să ştim şi chiar împotriva voinţei noastre, tot astfel este desemnat prin conceptul obscur de *geniu* neinteligibilul care adaugă conştientului obiectivul, fără aportul libertăţii şi intr-o anumită măsură împotriva libertăţii în care se evită veşnic ceea ce este reunit în acea producere.

Produsul postulat nu e decît produsul geniului sau, întrucît geniul nu este posibil decît în artă, *produsul artistic.*

Deducţia este încheiată şi deocamdată nu ne rămîne decît să arătăm printr-o analiză completă că toate caracteristicile producerii pe care am postulat-o se regăsesc în producerea estetică.

Faptul că orice producere estetică se bazează pe o opoziţie a activităţilor poate fi dedus pe bună dreptate chiar din afirmaţia artiştilor că ei sînt împinşi involuntar să îşi creeze operele şi că producîndu-le nu satisfac decît un imbold irezistibil al naturii lor, căci dacă flecare imbold porneşte de la o contradicţie astfel încît, admiţînd contradicţia, activitatea liberă devine involuntară, atunci şi imboldul artistic trebuie să provină din-tr-un asemenea sentiment al unei contradicţii interne, întrucît pune în mişcare întreaga fiinţă umană cu toate forţele ei, această contradicţie este însă, fără îndoială, o contradicţie care afectează *ultima esenţă a omului,* rădăcina întregii existenţe umane. Este ca şi cum in acei oameni rari care sînt mai mult decît alţii artişti în cel mai înalt sens al cuvîntului, acel identic imuabil, pe care se conturează întreaga existenţă, s-ar lepăda de învelişul cu care se înconjoară în alţii şi ar reacţiona asupra tuturor lucrurilor la fel de nemijlocit cum este afectat de ele. Aşadar, numai contradicţia dintre conştient şi inconştient în cadrul acţiunii libere poate fi cea care pune în mişcare imboldul artistic, la fel cum, la rindul ei, doar arta poate avea menirea să satisfacă năzuinţa noastră infinită şi să rezolve în noi chiar contradicţia ultimă şi extremă.

Aşa cum producerea estetică pleacă de la sentimentul unei contradicţii aparent irezolvabile, tot astfel ea sfirşeşte, după mărturisirea tuturor artiştilor şi a tuturor celor ce le împărtăşesc inspiraţia, în sentimentul unei armonii *infinite,* iar faptul că acest sentiment care însoţeşte sfirşitul producerii este totodată o *emoţie* dovedeşte deja că artistul nu atribuie rezolvarea deplină a contradicţiei pe care o vede în opera lui, [doar] lui însuşi, ci şi unei favori voluntare a naturii sale, care, pe cît de neîndurător îl pune in contradicţie cu el însuşi, pe atît de milostiv îi alungă durerea acestei contradicţii; căci aşa cum artistul este împins involuntar să producă, şi chiar cu o rezistenţă lăuntrică (de aici, sentinţele anticilor: *pati* Deum ş.a.m.d.; de aici, de alt-

fel, reprezentarea inspiraţiei ca o insuflare străină), tot astfel obiectivul se adaugă la ceea ce produce ca şi cum artistul nu ar avea nici un aport, adică pur şi simplu în mod obiectiv. La fel cum fatalistul nu împlineşte ceea ce vrea sau intenţionează, ci ceea ce trebuie să împlinească în virtutea unui destin neinteligibil sub a cărui influenţă se află, tot astfel artistul, oricîte intenţii ar avea, pare să se găsească totuşi, în privinţa a ceea ce este de fapt obiectiv în producerea lui, sub influenţa unei forţe care îl separă de toţi ceilalţi oameni şi îl sileşte să exprime sau să reprezinte lucruri pe care el însuşi nu le penetrează complet şi al căror sens

este infinit. întrucît însă acea coincidenţă absolută a ambelor activităţi care se evită nici nu mai poate fi explicată, fiind un simplu *fenomen* ce, deşi nu este inteligibil, nu poate fi totuşi tăgăduit, arta este unica şi eterna revelaţie care există şi minunea care, chiar dacă nu ar fi existat decît o singură dată, ar trebui să ne convingă de existenţa absolută a celei mai elevate realităţi.
Apoi dacă arta este împlinită de două activităţi complet diferite, geniul nu e nici una, nici alta, ci ceva aflat mai presus de amîndouă. Dacă trebuie să căutăm în una dintre cele două activităţi — anume în cea conştientă — ceea ce e numit în mod obişnuit *artă,* dar care nu este decît o parte a acesteia, anume aceea care este exercitată în artă în mod conştient, prin chibzuinţă şi reflecţie, şi care poate fi de asemenea transmisă şi învăţată, ori la care se poate ajunge prin tradiţie şi exerciţiu personal, în schimb, în inconştientul care survine în artă o dată cu conştientul, va trebui să căutăm ceea ce nu poate fi învăţat, ceea ce nu poate fi obţinut nici prin exerciţiu, nici într-un alt mod, ci poate fi doar un dar înnăscut, datorat unei favori gratuite a naturii; aceasta este ceea ce putem numi cu un singur cuvînt *poezia* din artă.
Dar chiar de aici rezultă de la sine faptul că întrebarea care dintre cele două componente ar avea întîie-

tate ar fi cu totul de prisos, deoarece în fapt nici una dintre ele nu are valoare fără cealaltă şi numai laolaltă produc ceea ce este mai elevat. Căci, deşi se consideră îndeobşte că este mai strălucit ceea ce nu atingem prin exerciţiu, ci ne este înnăscut, totuşi zeii au legat şi exercitarea acelei forţe originare de eforturile umane serioase, de sîrguinţă şi chibzuinţă, şi încă într-un mod atît de straşnic încît poezia, chiar acolo unde este înnăscută, nu scoate parcă la iveală, fără ajutorul artei, decît produse moarte cu care nici o minte umană nu se poate desfăta şi care, prin forţa complet oarbă ce acţionează în ele, resping orice judecată şi chiar intuiţia. Mai degrabă ne putem aştepta, invers, ca arta fără poezie, nu poezia fără artă, să fie capabilă să realizeze ceva, pe de o parte pentru că rar există de la natură un om lipsit de orice poezie, dar sînt mulţi lipsiţi de orice artă, iar pe de altă parte pentru că studiul susţinut al ideilor marilor maeştri este în stare să compenseze într-o oarecare măsură lipsa originară de forţă obiectivă, cu toate că din aceasta nu poate rezulta niciodată decît o aparenţă de poezie, uşor de recunoscut în superficialitatea ei care contrastează cu profunzimea insondabilă pe care artistul adevărat o dă involuntar operei sale, deşi lucrează cu cea mai mare luciditate, şi pe care nici el, nici altul nu o pot pătrunde integral; de asemenea, acea aparenţă de poezie se recunoaşte la fel de uşor după multe alte semne, ca de exemplu: preţul mare pe care artistul îl pune pe aspectul pur mecanic al artei, sărăcia formei în care el se mişcă ş.a.m.d. Tot de la sine rezultă însă că desăvârşirea nu poate fi realizată nici de poezie şi de artă, luate fiecare în parte şi pentru sine, şi nici de existenţa separată a acestora, aşadar, că, întrucît identitatea amîndurora nu poate fi decît originară, fiind absolut imposibilă şi intangibilă prin intermediul libertăţii, desăvârşirea este posibilă numai graţie geniului care tocmai de aceea este pentru estetică ceea ce este eul pentru filozofie, adică realitatea supremă şi absolută care nu devine niciodată ea însăşi obiectivă, dar este cauză a tot ceea ce este obiectiv.

§ 2. *Caracterul produsului artistic*

a) Opera de artă reflectă pentru noi identitatea activităţii conştiente şi inconştiente. Dar opoziţia celor două activităţi este infinită şi este suprimată fără aportul libertăţii. Caracterul fundamental al operei de artă este deci o *infinitate inconştientă* [sinteza dintre natură şi libertate]. în opera sa, în afară de ceea ce a pus în ea cu evidentă intenţie, artistul pare să fi reprezentat oarecum instinctiv o infinitate pe care nu este capabilă să o desfăşoare în întregime nici o minte limitată. Să luăm, spre a ne lămuri, un singur exemplu: mitologia greacă, despre care nu se poate nega că înglobează un sens infinit şi simboluri pentru toate ideile, s-a născut în sînul unui popor şi într-un mod care fac imposibilă ipoteza unei permanente intenţionalităţi în privinţa invenţiei şi armoniei cu care totul este reunit într-un singur mare

întreg. Aşa se întâmplă cu orice operă de artă adevărată, fiecare pretîndu-se, ca şi cum ar conţine o infinitate de intenţii, la o infinitate de interpretări în legătură cu care totuşi nu putem spune niciodată dacă rezidă în artistul însuşi ori numai în opera de artă. în schimb, în produsul care doar simulează caracterul operei de artă, intenţia şi regula se află la suprafaţă şi apar atît de limitate şi de restrînse încît produsul nu este decît copia fidelă a activităţii conştiente a artistului şi un obiect care se adresează exclusiv reflecţiei, nu însă şi intuiţiei căreia ii place să se adîncească in ceea ce intuieşte şi nu-şi poate găsi liniştea decît în infinit.
b) Fiecare producere estetică pleacă de la sentimentul unei infinite contradicţii; deci şi sentimentul ce însoţeşte încheierea produsului artistic trebuie să fie sentimentul unei satisfacţii infinite, iar acest sentiment trebuie să treacă la rîndul lui în însăşi opera de artă. Aşadar, expresia exterioară a operei de artă este expresia liniştii şi măreţiei calme chiar acolo unde trebuie să fie exprimată tensiunea extremă a durerii sau a bucuriei.

c) Fiecare producere estetică pleacă de la o separare, infinită in sine, a celor două activităţi ce sînt separate în orice producere liberă. Dar întrucît aceste două activităţi trebuie înfăţişate în produs ca fiind reunite, o dată cu acesta este înfăţişat în mod finit un infinit. Dar infinitul înfăţişat în mod finit este frumuseţea. Caracterul fundamental al fiecărei opere de artă, caracter ce cuprinde în sine ambele caractere precedente, este deci *frumuseţea,* iar fără frumuseţe nu există operă de artă. Căci, deşi există opere de artă sublime, iar frumosul şi sublimul sînt opuse dintr-un anumit punct de vedere — de exemplu, o scenă din natură poate fi frumoasă fără ca din această pricină să fie şi sublimă şi invers —, totuşi opoziţia dintre frumos şi sublim nu se produce decît în privinţa obiectului, nu însă şi a subiectului intuiţiei, deosebirea dintre opera de artă frumoasă şi cea sublimă bazîndu-se numai pe faptul că acolo unde există frumuseţe, contradicţia infinită este suprimată în obiectul însuşi, în vreme ce acolo unde există sublim, contradicţia nu este conciliată în obiectul însuşi, ci doar potenţată pînă la un punct in care contradicţia se suprimă involuntar în intuiţie, ceea ce echivalează cu suprimarea ei în obiect. De asemenea, se poate arăta foarte uşor că sublimul se *bazează* pe aceeaşi contradicţie pe care se bazează şi frumuseţea, de vreme ce ori de cîte ori un obiect este numit sublim, activitatea inconştientă percepe o măreţie care este imposibil de perceput în cadrul activităţii conştiente, ceea ce pune eul în divergenţă cu el însuşi, divergenţă care nu se poate sfîrşi decît într-o intuiţie estetică ce armonizează în mod neaşteptat ambele activităţi; numai că intuiţia, care aici nu rezidă în artist ci in însuşi subiectul intuitiv, este complet involuntară prin aceea că sublimul (cu totul altfel decît simplul fantastic, care de asemenea ridică in faţa imaginaţiei o contradicţie, care nu merită însă osteneala de a fi rezolvată) pune în mişcare toate forţele sufletului spre a rezolva contradicţia care ameninţă întreaga existenţă intelectuală.

O dată ce am dedus caracteristicile operei de artă, am pus in lumină şi *deosebirea* dintre ea şi toate celelalte produse.
Căci produsul artistic se deosebeşte de produsul naturii organice în principal prin faptul [a)] că fiinţa organică înfăţişează încă neseparat ceea ce producerea estetică înfăţişează după separare, dar reunit; [b)] că producerea organică nu porneşte de la conştiinţă, deci nici de la contradicţia infinită care constituie condiţia producerii estetice. Aşadar, produsul naturii organice [dacă frumuseţea constă numai în rezolvarea unui antagonism infinit] nici nu va fi *frumos* în mod necesar, iar dacă e frumos, frumuseţea, întrucît condiţia ei nu poate fi concepută ca existînd în natură, va apărea ca absolut contingenţă, fapt care poate explica interesul cu totul specific pentru frumuseţea naturală, dar nu în măsura în care este frumuseţe în genere, ci în măsura în care este tocmai *frumuseţe naturală.* Atunci rezultă de la sine ce trebuie să credem despre imitarea naturii ca principiu al artei, întrucît mai curind ceea ce produce arta în desăvîrşirea ei constituie principiu şi normă pentru a judeca frumuseţea naturală, decît ca, invers, natura, frumoasă numai în mod contingent, să ofere regula artei.
Este uşor să apreciem prin ce se deosebeşte produsul estetic de *produsul artistic comun,* întrucît orice producere estetică este absolut liberă în principiul ei, artistul putînd fi împins spre ea de o contradicţie, dar numai de o contradicţie care rezidă în tot ceea ce are mai înalt propria sa natură, în timp ce orice altă producere este prilejuită de o contradicţie care rezidă în

afara producătorului propriu-zis, fiecare producere avînd deci un scop exterior. Din această independenţă faţă de scopurile exterioare izvorăsc acea sacralitate şi puritate a artei care merg pînă acolo încît refuză nu numai înrudirea cu tot ceea ce este simplă plăcere a simţurilor — care, pretinsă artei, reprezintă caracterul propriu-zis al barbariei — sau cu utilul — care nu poate fi cerut artei decît într-o epocă în care supremele efor-

turi ale spiritului uman sînt orientate spre invenţii economice —, ci chiar şi înrudirea cu tot ceea ce ţine de moralitate; ştiinţa însăşi, care prin gratuitatea ei se situează în proximitatea artei, rămîne mult în urma acesteia, tocmai pentru că se îndreaptă întotdeauna spre un scop exterior ei şi trebuie să slujească pînă la urmă ea însăşi doar ca mijloc pentru ceea ce este suprem (arta).

Cît priveşte mai ales raportul artei cu ştiinţa, ele, prin tendinţa lor, sînt opuse intr-atît încit, dacă ştiinţa şi-ar rezolva vreodată întreaga ei sarcină aşa cum arta şi-a rezolvat-o dintotdeauna, ele ar trebui să coincidă şi să se contopească, fapt ce constituie o dovadă a orientărilor total opuse. Căci, deşi prin suprema ei funcţie ştiinţa are una şi aceeaşi sarcină ca şi arta, totuşi această sarcină, datorită modului de a o rezolva, este infinită pentru ştiinţă, astfel încît se poate spune că arta este modelul ştiinţei şi că ştiinţa trebuie mai întîi să ajungă acolo unde este arta. Chiar de aici se poate explica totodată de ce şi în ce măsură în ştiinţe nu există geniu, nu ca şi cum ar fi imposibil ca o sarcină ştiinţifică să fie rezolvată genial, ci pentru că aceeaşi sarcină a cărei rezolvare poate fi găsită de către geniu este rezolvabilă şi în mod mecanic; acesta este, de exemplu, cazul sistemului gravitaţional al lui Newton care a putut fi o descoperire genială, şi a fost într-adevăr la primul ei descoperitor, Kepler, dar la fel de bine a putut fi şi o descoperire complet scientistă, ceea ce a şi devenit în cazul lui Newton. Numai arta poate produce *doar* prin geniu, pentru că in fiecare sarcină pe care arta a rezolvat-o este conciliată o contradicţie infinită. Ceea ce produce ştiinţa *poate* fi produs de către geniu, dar nu în mod necesar. Prin urmare, geniul este şi rămîne problematic în ştiinţe, adică se poate spune întotdeauna precis unde nu este geniu, dar niciodată unde este. Nu există decît puţine indicii pe baza cărora în ştiinţe se pot trage concluzii în legătură cu geniul (că trebuie trase concluzii în privinţa lui o arată chiar ca-

racterul cu totul specific al problemei). De exemplu, geniul nu este în mod cert acolo unde un întreg, asemenea unui sistem, ia naştere pe bucăţi şi oarecum prin asamblare. Ar trebui deci să presupunem invers, că există geniu acolo unde ideea întregului a premers în mod evident părţilor separate. Căci, întrucît ideea întregului nu se poate totuşi limpezi decît prin dezvoltarea ei în părţile separate, iar la rîndul lor părţile separate nu sînt posibile decît datorită ideii întregului, aici pare să existe o contradicţie care este cu putinţă doar printr-un act al geniului, adică printr-o coincidenţă neaşteptată a activităţii inconştiente cu cea conştientă. Un alt motiv pentru a presupune prezenţa geniului în ştiinţe ar fi atunci cînd cineva afirmă şi susţine lucruri al căror sens — fie din cauza epocii în care a trăit, fie din cauza celorlalte afirmaţii ale lui — el nu 1-a putut pătrunde în întregime, aşadar, cînd a exprimat aparent conştient ceea ce totuşi nu putea să exprime decît inconştient. Dar s-ar putea dovedi foarte uşor, în diverse moduri, că şi aceste motive de supoziţie pot fi extrem de înşelătoare.

Geniul se distinge de tot ceea ce este doar talent sau dibăcie prin faptul că rezolvă o contradicţie care este absolută şi nu poate fi rezolvată altfel de nimic altceva, în orice producere, chiar şi în cea mai comună şi cotidiană, acţionează împreună cu activitatea conştientă una inconştientă; dar numai o producere a cărei condiţie a fost o opoziţie infinită între cele două activităţi este o producere estetică şi nu este posibilă *decît* graţie geniului.

§ 3. *Consecinţe*

După ce am dedus esenţa şi caracterul produsului artistic atît cît a fost nevoie în vederea cercetării de faţă, nu ne-a rămas decît să indicăm raportul în care

se află filozofia artei cu întregul sistem al filozofiei în genere.
1. întreaga filozofie porneşte şi trebuie să pornească de la un principiu care, fiind identicul absolut, este pur şi simplu nonobiectiv. Dar cum trebuie înţeles şi relevat conştiinţei acest absolut nonobiectiv — fapt necesar, dacă este condiţia înţelegerii întregii filozofii? Nu mai este nevoie să demonstrăm că el poate fi tot atît de puţin conceput cît şi înfăţişat prin intermediul conceptelor. Deci nu rămîne decît ca el să fie înfăţişat într-o intuiţie nemijlocită care însă pare să fie ea însăşi neinteligibilă şi chiar contradictorie în sine pentru că obiectul ei trebuie să fie ceva absolut nonobiectiv. Dacă ar exista totuşi o astfel de intuiţie ce are ca obiect identicul absolut — în sine nici subiectiv, nici obiectiv — şi dacă pentru această intuiţie ce nu poate fi decît una intelectuală, am invoca experienţa nemijlocită —, prin ce oare se poate obiectiva şi această intuiţie, altfel spus, cum se poate stabili cu certitudine că intuiţia nu se *bazează* pe o iluzie pur subiectivă, dacă această intuiţie nu are o obiectivitate universală, recunoscută de toţi oamenii? Această obiectivitate universal recunoscută şi absolut de netăgăduit a intuiţiei intelectuale este arta însăşi. Căci intuiţia estetică este tocmai intuiţia intelectuală, devenită obiectivă. Doar opera de artă reflectă pentru mine ce nu este reflectat de nimic altceva: acel identic absolut care în eul însuşi s-a scindat deja; aşadar, miracolul artei, prin produsele sale, reflectă ceea ce filozoful a făcut să se scindeze chiar în primul act al conştiinţei şi ceea ce este inaccesibil oricărei alte intuiţii.
Dar nu numai întîiul principiu al filozofiei şi prima intuiţie de la care pleacă aceasta, ci şi întregul mecanism pe care îl deduce filozofia şi pe care se *bazează* ea însăşi se obiectivează abia datorită producerii estetice.
Filozofia porneşte de la o sciziune infinită a activităţilor opuse; dar pe aceeaşi sciziune se *bazează* şi orice producere estetică, iar sciziunea este suprimată complet prin fiecare înfăţişare particulară a artei. însă

ce este oare acea capacitate minunată prin care, după afirmaţia filozofului, o opoziţie infinită este suprimată în Intuiţia productivă? Pînă acum nu am putut să facem complet inteligibil acest mecanism pentru că numai capacitatea artistică îl poate dezvălui integral. Acea capacitate productivă este aceeaşi prin care artei îi reuşeşte chiar imposibilul, şi anume de a suprima o opoziţie infinită într-un produs finit. Capacitatea poetică este cea care, la prima potentă, constituie intuiţia originară şi invers, doar intuiţia productivă, care se repetă la potenţa supremă, este ceea ce numim capacitate poetică. Ceea ce este activ în amîndouă este unul şi acelaşi lucru, unicul prin care sîntem capabili să concepem şi să sintetizăm chiar şi contradictoriul — imaginaţia. Aşadar, şi ceea ce ne apare, dincolo de conştiinţă, drept lume reală şi, dincoace de ea, drept lume ideală sau lume a artei sînt produsele uneia şi aceleiaşi activităţi. însă tocmai faptul că în condiţii de apariţie altfel identice, originea primei lumi se află dincolo, iar a celeilalte, dincoace de conştiinţă constituie deosebirea eternă dintre ele, deosebire care nu poate fi suprimată niciodată.
Căci, deşi lumea reală rezultă exact din aceeaşi opoziţie originară din care trebuie să se ivească şi lumea artei — care trebuie concepută tot ca un singur mare întreg şi care nu înfăţişează in toate produsele ei particulare decît infinitul unic —, totuşi dincolo de conştiinţă, acea opoziţie este infinită doar în măsura in care un infinit este înfăţişat prin lumea obiectivă ca *întreg,* dar niciodată prin obiectul particular, în timp ce pentru artă, acea opoziţie este infinită sub raportul *fiecărui obiect particular,* iar fiecare produs particular al artei înfăţişează infinitatea. Căci, dacă producerea estetică porneşte de la libertate şi dacă opoziţia dintre activitatea conştientă şi cea inconştientă este absolută tocmai pentru libertate, nici nu există de fapt decît o singură operă de artă absolută care poate exista în exemplare total diferite, dar care nu e decît una, chiar dacă nu ar mai exista sub forma ei originară. Acestei perspective nu i se poate reproşa faptul că este incom-

patibilă cu marea generozitate avansată printre predicatele operei de artă. Nimic nu este operă de artă fără a înfăţişa un infinit în mod nemijlocit ori fără a-l reflecta măcar. Vom numi, de exemplu, opere de artă şi acele poezii care, prin natura lor, înfăţişează doar particularul şi subiectivul? Atunci va trebui să acordăm acest nume şi oricărei epigrame care nu reţine decît o percepţie momentană, o senzaţie prezentă, de vreme ce totuşi marii maeştri care s-au exersat cultlvînd asemenea specii poetice nu au căutat să producă obiectivitatea însăşi decît prin întregul creaţiilor lor şi le-au folosit doar ca pe un mijloc de a înfăţişa o întreagă viaţă infinită şi de a o reflecta cu ajutorul unor multiple oglinzi.

2. Dacă intuiţia estetică nu este decît cea transcendentală devenită obiectivă, se înţelege de la sine că arta este unicul organon autentic şi veşnic al filozofiei şi, totodată, unicul document care adevereşte neîncetat ceea ce filozofia nu poate să exteriorizeze, anume inconştientul din cadrul acţiunii şi al producerii, precum şi identitatea lui originară cu conştientul. Pentru filozof arta este supremă tocmai întrucît parcă îl deschide tărimul cel mai sfînt, unde arde ca într-o singură flacără, în veşnică şi originară reunire, ceea ce e separat în natură şi în istorie şi ceea ce trebuie să se evite etern atît în viaţă şi în acţiune, cît şi în gîndire. Perspectiva pe care filozoful şi-o creează în mod artificial asupra naturii este pentru artă perspectiva originară şi naturală.

Ceea ce numim natură este un poem închis într-o tainică şi mirabilă scriere. Totuşi dacă s-ar putea dezvălui enigma, am recunoaşte în ea odiseea spiritului care, minunat iluzionat, fuge de el însuşi căutîndu-se pe sine; căci prin lumea simţurilor nu se vede decît aşa cum se întrezăreşte sensul printre cuvinte, ori printr-o ceaţă semitransparentă lumea fanteziei, spre care tindem. Fiecare tablou măreţ apare ca şi cum s-ar ridica invizibilul perete despărţitor dintre lumea reală şi cea ideală şi el nu e decît deschiderea prin care se profilează complet acele făpturi şi ţinuturi din lumea

imaginară, care licăresc doar imperfect prin lumea reală. Natura nu este pentru artist mai mult decît este pentru filozof, anume doar lumea ideală care apare prin limitări permanente ori doar reflexul imperfect al unei lumi ce nu există în afara lui, ci în el.

Am răspuns deja mai sus într-un mod satisfăcător la întrebarea de unde provine opoziţia dintre filozofie şi artă, abstracţie făcînd însă de această înrudire a lor.

De aici deducem următoarea observaţie. — Un sistem este încheiat cînd este readus în punctul lui iniţial. Dar tocmai acesta e cazul sistemului nostru. Căci tocmai temeiul originar al oricărei armonii dintre subiectiv şi obiectiv, temei care nu a putut fi înfăţişat în identitatea lui originară decît prin intermediul intuiţiei intelectuale, este cel pe care opera de artă 1-a scos complet din zona subiectivului şi 1-a obiectivat total; treptat, în acest fel, am adus obiectul nostru, eul în-suşi, pînă în punctul în care ne-am aflat noi înşine atunci cînd am început să filozofăm.

Dacă însă doar arta este cea care poate ajunge să obiectiveze cu o valabilitate universală ceea ce filozoful nu poate să înfăţişeze decît în mod subiectiv, atunci ne putem aştepta, spre a trage de aici şi această concluzie, ca filozofia, născută şi hrănită de către poezie în copilăria ştiinţei, şi, o dată cu filozofia, toate acele ştiinţe pe care ea le duce către perfecţiune să se reîntoarcă, după împlinirea lor, ca tot atîtea fluvii izolate în oceanul universal al poeziei, din care au plecat. Care va fi însă intermediarul reîntoarcerii ştiinţei către poezie nu este în genere greu de spus pentru că un astfel de intermediar a existat în mitologie mai înainte de a se fi produs

această separare care ne pare acum fără soluţie. Dar modul în care ar putea lua naştere o nouă mitologie, care să nu fie o născocire a unui singur poet, ci a unei noi generaţii reprezentând intrucîtva doar un singur poet, constituie o problemă a cărei rezolvare trebuie să o aşteptăm exclusiv de la destinele viitoare ale lumii şi de la mersul ulterior al istoriei.

Observaţie generală privitoare la întregul sistem

Cititorul care a urmărit atent demersul nostru de pînă acum va face fără îndoială următoarele observaţii dacă reflectează încă o dată asupra întregului context.

întregul sistem se situează între două extreme, dintre care una este caracterizată prin intuiţia intelectuală, iar cealaltă prin intuiţia estetică. Ceea ce este intuiţia intelectuală pentru filozof este pentru obiectul lui cea estetică. Fiind necesară numai în vederea direcţiei particulare pe care spiritul o ia în cursul filozofării, prima nici nu apare în conştiinţa comună; cealaltă, nefiind altceva decît intuiţia intelectuală devenită obiectivă ori universal-valabilă, *poate* măcar să apară în orice conştiinţă. Tocmai de aici putem înţelege insă şi faptul că filozofia nu poate fi niciodată universal-valabilă *ca* filozofie, precum şi de ce nu poate fi niciodată astfel.

Singura căreia îi este dată obiectivitatea absolută este arta. Am putea spune că, dacă artei i se ia obiectivitatea, ea încetează să mai fie ceea ce este şi devine filozofie; dacă filozofiei i se dă obiectivitatea, ea încetează să mai fie filozofie şi devine artă. — Ce-i drept, filozofia ajunge la ceea ce este suprem, dar în-trucîtva nu aduce pînă la acest punct decît un fragment al omului. Arta aduce *întregul om,* aşa cum este el, la cunoaşterea supremului, iar pe aceasta se bazează eterna deosebire şi miracolul artei.

Apoi, întregul contex al filozofiei transcendentale se *bazează* numai pe o potenţare permanentă a intuiţiei de sine, de la cea dintîi, cea mai simplă prezentă în

conştiinţa de sine, pînă la cea mai înaltă, intuiţia estetică.

Potentele care străbat obiectul filozofiei pentru a produce întregul edificiu al conştiinţei de sine sînt următoarele.

Actul conştiinţei de sine, în care identicul absolut se scindează mai întîi, nu este decît un act al *intuiţiei de sine în genere.* Deci prin acest act în eu nu poate fi încă admis ceva determinat, întrucît abia o dată cu acest act este admisă orice determinare în genere. în acest prim act, identicul devine pentru prima dată subiect şi obiect deopotrivă, adică devine în genere un eu — nu pentru sine însuşi, ci pentru reflecţia filozofică.

(Nici nu putem întreba ce este identicul *înaintea* actului şi dacă facem abstracţie de acesta. Căci el nu se poate revela *decît* prin conştiinţa de sine şi in genere nu poate fi separat de acest act.)

A doua intuiţie de sine este aceea graţie căreia eul intuieşte determinarea instituită în ceea ce are obiectiv activitatea lui, ceea ce se produce în percepţie. în această intuiţie, eul este *obiect pentru sine însuşi,* întrucit anterior nu era obiect şi subiect decît pentru filozof.

în a treia intuiţie de sine, eul se obiectivează şi per-cepindu-se, adică şi ceea ce era subiectiv pînă acum în el trece de partea obiectivului; aşadar, totul este acum obiectiv în eu sau eul este total obiectiv, iar *ca* obiectiv este subiect şi obiect totodată.

Prin urmare, din acest moment al conştiinţei nu va mai putea rămîne decît ceea ce, după apariţia conştiinţei, se găseşte deja ca absolut obiectiv Qumea exterioară). — în această intuiţie, care e deja potenţată şi, tocmai de aceea, productivă, se găseşte — în afara activităţii obiective şi a celei subiective, *ambele* fiind aici obiective — şi o a treia activitate, cea propriu-zis intuitivă sau *ideală,* aceeaşi care după aceea apare drept *conştientă,* dar care, fiind doar a treia şi fiind formată pe baza celorlalte două, nici nu se poate separa de ele

şi nici nu poate fi opusă acestora. — Deci în această intuiţie este deja cuprinsă o activitate

conştientă sau obiectivul inconştient este determinat de o activitate conştientă, numai că aceasta nu este diferenţiată ca atare.
Intuiţia următoare va fi aceea graţie căreia eul se intuieşte pe sine ca fiind productiv. Pentru că însă eul este acum *pur* obiectiv, şi această intuiţie va fi *pur* obiectivă, adică tot inconştientă. Anume, în această intuiţie există o activitate ideală care o are ca obiect pe cea intuitivă, de asemenea ideală, implicată în intuiţia precedentă; deci activitatea intuitivă este aici ideală la potenţa a doua adică o activitate care are finalitate, dar cu o finalitate inconştientă. Ceea ce rămîne în conştiinţă din această intuiţie va apărea deci ca un produs care are finalitate, dar care nu este realizat pentru a avea finalitate. Un astfel de produs este *organizarea* în toată cuprinderea ei.
Parcurgînd aceste patru stadii eul se desăvîrşeşte ca inteligenţă. Este evident că pînă la acest punct natura se sincronizează perfect cu eul, lipsindu-i, fără îndoială, doar acel ultim moment prin care toate intuiţiile obţin pentru ea aceeaşi semnificaţie pe care o au pentru eu. Ce este însă acest ultim stadiu va rezulta din cele ce urmează.
Dacă eul ar continua să fie *pur* obiectiv, intuiţia de sine s-ar putea potenţa totuşi la infinit, dar prin aceasta nu s-ar prelungi decît o serie de produse ale naturii, însă conştiinţa nu s-ar mai naşte niciodată. Conştiinţa este posibilă doar cu condiţia ca acel pur obiectiv din eu să devină obiectiv *pentru eul însuşi.* Dar temeiul acestui fapt *nu* poate să rezide în *eul însuşi.* Căci eul este absolut Identic cu ceea ce este *pur* obiectiv. Aşadar, temeiul nu poate să se găsească decît în afara eului care, treptat, printr-o limitare continuă, este res-ţrîns la nivelul inteligenţei şi chiar al individualităţii, însă în *afara* individului, adică independent de el, nu există decît *inteligenţa însăşi.* Dar (conform mecanis-

mului pe care l-am dedus) inteligenţa însăşi trebuie, acolo unde este, să se limiteze la individualitate. Aşadar, temeiul căutat în afara individului nu poate să rezide decît într-un *alt individ.*
Ceea ce este absolut obiectiv nu i se poate obiectiva eului însuşi decît sub influenţa altor fiinţe raţionale. Dar în acestea trebuie să se fi instalat deja intenţia de a exercita influenţa respectivă. Aşadar, libertatea e deja mereu presupusă în natură (nu o produce natura) şi nu poate să apară acolo unde ea nu e preexistentă. Prin urmare, aici devine evident că, deşi natura este pînă la acest punct complet identică cu inteligenţa şi străbate aceleaşi potente ca şi ea, totuşi libertatea, *dacă* există (însă nu putem demonstra teoretic că există), trebuie să fie mai presus de natură *(natura prior).*
Aşadar, din acest punct începe o nouă ierarhie a acţiunilor care nu sînt posibile prin intermediul naturii, ci devansează natura.
Ceea ce este absolut obiectiv sau legic în procesul intuirii devine obiect al eului însuşi. Dar intuirea nu i se obiectivează celui ce intuieşte decît datorită voinţei. Ceea ce este obiectiv în voinţă este intuirea însăşi sau pura legitate a naturii; subiectivul este o activitate ideală, îndreptată spre acea legitate în sine, iar actul prin care se produce acest lucru este *actul de voinţă absolut.*
Actul de voinţă absolut devine el însuşi obiect al eului prin aceea că obiectivul, îndreptat la nivelul voinţei spre ceva exterior, i se obiectivează eului ca un imbold natural, în vreme ce subiectivul, orientat spre o legitate în sine, i se obiectivează ca voinţă absolută, adică în postură de imperativ categoric. Dar nici acest lucru nu este posibil fără o activitate situată mai presus de cele două. Această activitate este *arbitrarul* sau activitatea liberă în mod conştient. Dar dacă şi această activitate conştient liberă, opusă la nivelul acţiunii activităţii obiective, deşi ar trebui să devină una cu ea, este intuită în identitatea ei originară cu activitatea obiectivă — ceea ce este absolut

imposibil prin intermediul libertăţii —, apare astfel în cele din urmă suprema potentă a intuiţiei de sine care, acolo unde există, trebuie să apară ca fiind absolut contingenţă, întrucît ea însăşi se situează deja dincolo de *condiţiile* conştiinţei şi este, mai degrabă, conştiinţa însăşi, care se autocreează de la început; acest aspect absolut contingent la nivelul potentei supreme a intuiţiei de sine este ceea ce desemnăm prin ideea de *geniu.*
Acestea sînt momentele din istoria conştiinţei de sine, momentele imuabile şi stabile ale oricărei cunoaşteri şi care sînt marcate în experienţă printr-o ierarhie continuă care poate fi pusă în evidenţă şi urmărită de la materia simplă pînă la organizare (prin care natura inconştient productivă se reîntoarce la ea însăşi) şi de aici, trecînd prin raţiune şi arbitrar, pînă la suprema reunire a libertăţii şi necesităţii în artă (prin care natura conştient productivă se închide în sine şi se de-săvîrşeşte).

Cuprins*

* Redă fidel textul *Cuprinsului* ediţiei după care s-a efectuat traducerea (n. ed.).

Culegere şi paginare ADISAN COMPUTER
Printed and bound in Germany by Graphischer GroBbetrieb PoBneck GmbH A member of the Mohndruck printing group
Scopul lucrării de faţă este de a da idealismului transcendental amploarea pe care trebuie să o aibă cu adevărat, aceea a unui sistem al întregii cunoaşteri; aşadar, de a demonstra acest sistem nu numai în genere, ci şi în fapt, adică prin extinderea efectivă a principiilor sale asupra tuturor problemelor posibile cu privire la principalele obiecte ale cunoaşterii, care fie au fost deja etalate, fără a fi însă rezolvate, fie au devenit

posibile şi au luat naştere abia datorită sistemului însuşi.
F. W. J. Schelling
Idealismul transcendental, iată cel mai important dar din cîte există!
H. Steffens